ARCHIVES

d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age

ARCHIVES

D'HISTOIRE DOCTRINALE ET LITTÉRAIRE

DU

MOYEN AGE

DIXIÈME ET ONZIÈME ANNÉES

1935-1936

ALMA COLLEGE
AHD
LIBRARY
P
Alma, California

PARIS
LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE J. VRIN
6, PLACE DE LA SORBONNE (Ve)
1936

32305

v. 10
1935-
36

ARCHIVES

D'HISTOIRE DOCTRINALE ET LITTÉRAIRE

DU

MOYEN AGE

DIRIGÉES PAR

Ét. GILSON ET **G. THÉRY, O. P.**

Professeur au Collège de France — *Docteur en Théologie*

10

ANNÉES 1935 et 1936

ÉTUDES LITTÉRAIRES ET DOCTRINALES

M.-D. CHENU . . . **Grammaire et théologie aux XII^e^ et XIII^e^ siècles** . . . . . .

A. HAYEN . . . . **Le Concile de Reims et l'erreur théologique de Gilbert de la Porrée** . . .

D. SALMAN . . . . **Algazel et les Latins** . . . . . .

L. BAUDRY . . . . **Sur trois manuscrits occamistes** . . .

G. THÉRY . . . . **Catalogue des manuscrits dionysiens des Bibliothèques d'Autriche** . . . . .

J. PAULUS . . . . **Henri de Gand et l'argument ontologique** . . . . . .

TEXTE INÉDIT

Fr. STEGMÜLLER . . **Der Traktat des Robert Kilwardby O. P., *De imagine et vestigio Trinitatis*** . .

COLLÈGE LIBRARY ... California

PARIS

LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE J. VRIN

6, PLACE DE LA SORBONNE (V^e^)

1936

LIBRAIRIE J. VRIN, 6, place de la Sorbonne, PARIS (V°)

ÉTUDES DE PHILOSOPHIE MÉDIÉVALE

Directeur : ÉTIENNE GILSON

Professeur au Collège de France

Volumes parus :

I. Étienne GILSON. *Le Thomisme.* Introduction au système de saint Thomas d'Aquin. Troisième édition revue et augmentée. Un volume in-8° de 315 pages (Sixième mille) . . . . . **32 fr.**

II. Raoul CARTON. *L'expérience physique chez Roger Bacon (contribution à l'étude de la méthode et de la science expérimentale au XIII^e siècle).* Un volume in-8° de 189 pages . . . . . **18 fr.**

III. Raoul CARTON. *L'Expérience mystique de l'illumination intérieure chez Roger Bacon.* Un volume in-8° de 367 pages . . . **35 fr.**

IV. Étienne GILSON. *La Philosophie de saint Bonaventure.* Un fort volume in-8° de 482 pages (Troisième mille) . . . . . Epuisé.

V. Raoul CARTON. *La synthèse doctrinale de Roger Bacon.* Un volume in-8° de 150 pages . . . . . **15 fr.**

VI. Henri GOUHIER. *La Pensée religieuse de Descartes.* Un volume in-8° de 328 pages (Couronné par l'Académie française) . . . **30 fr.**

VII. Daniel BERTRAND-BARRAUD. *Les idées philosophiques de Bernardin Ochin, de Sienne.* Un volume in-8° de 136 pages . . . **10 fr.**

VIII. Émile BRÉHIER. *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie.* Un volume in-8° de 350 pages . . . . . **30 fr.**

IX. J.-M. BISSEN *L'exemplarisme divin selon saint Bonaventure.* Un volume in-8° de 304 pages . . . . . **35 fr.**

X. J.-Fr. BONNEFOY. *Le Saint-Esprit et ses dons selon saint Bonaventure.* Un volume in-8° de 240 pages . . . . . **30 fr.**

XI. Étienne GILSON. *Introduction à l'étude de saint Augustin.* Un volume in-8° de 350 pages sur papier pur fil . . . . . **60 fr.**

XII. Car. OTTAVIANO. *L'Ars compendiosa de Raymond Lulle, avec une étude sur la bibliographie et le fond ambrosien de Lulle.* Un volume in-8° de 164 pages . . . . . **40 fr**

XIII. Étienne GILSON. *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien.* Un vol. in-8° de 345 p. **40 fr.**

XIV. A. FOREST. *La structure métaphysique du concret selon saint Thomas d'Aquin.* Un volume in-8° de 388 pages . . . . . **40 fr.**

XV. M.-M. DAVY. *Les sermons universitaires parisiens de 1230-1231. Contribution à l'histoire de la prédication médiévale.* Un volume in-8° de 430 pages . . . . . **60 fr.**

XVI. G. THÉRY, O. P. *Études dionysiennes.* I. *Hilduin, traducteur de Denys* Un volume in-8° de 183 pages. . . . . **30 fr.**

XVII. P GLORIEUX. *Répertoire des Maîtres en théologie de Paris au XIII^e siècle,* tome I. Un volume in-8° de 468 pages . . . **50 fr.**

XVIII. P. GLORIEUX. *Répertoire des Maîtres en théologie de Paris au XIII^e siècle,* tome II, un volume in-8° de 462 pages . . . **50 fr.**

XX. Ét. GILSON. *La Théologie Mystique de saint Bernard.* Un volume de 253 pages . . . . . **25 fr.**

XXI. Paul VIGNAUX. *Luther, commentateur des Sentences* (Livre I. Distinction XVII). Un vol. de 113 pages . . . . . **20 fr.**

XXII. D.-A. WILMART, *Recueil des Pensées du B. Guigue.* Un vol. de 291 pages . . . . . **32 fr.**

GRAMMAIRE ET THÉOLOGIE AUX XII[e] ET XIII[e] SIÈCLES

Pagina sacra non vult se subdere legi
Grammatices, nec vult illius arte regi.

Cette protestation, que nous transmet Jean de Garlande [1], évoque d'abord le conflit que les grammairiens médiévaux eurent à résoudre entre le latin classique des auteurs païens et le latin barbare de la Bible ou des auteurs chrétiens. Bien des théologiens n'admettaient point que Donat en remontrât à la langue divine : « *Donatum non sequimur, quia fortiorem in divinis scripturis auctoritatem tenemus* [2] ».

Mais la protestation se fit plus véhémente lorsque les grammairiens, artistes du trivium, non contents d'observer les solécismes bibliques, prétendirent appliquer à l'intelligence des textes sacrés les procédés de leur art, analyser les termes et les propositions, en définir le sens selon les lois de Donat et de Priscien, employer leur théorie des *tropi* à mesurer impitoyablement les images dont s'enchantaient les interprètes mystiques [3]. L'oppo-

[1] Cité par Ch. Thurot, *Notices et extraits de divers manuscrits latins pour servir à l'histoire des doctrines grammaticales au moyen âge.* Dans *Notices et extraits des manuscrits de la Bibl. Impériale*, XXII, 2. Paris, 1868, p. 526. Cf. *ibid.*, p. 204 : « ... *Dicemus divinam paginam non subiacere regulis artis huius* ».

[2] Le propos est de Smaragdus, abbé de Saint-Michel, au IX[e] siècle. Cf. Thurot, *loc. cit.*, p. 81. Et cet autre : « Donat dit que les mots *scalae*, etc., ne s'emploient qu'au pluriel ; mais nous ne le suivrons pas, car le Saint-Esprit les a employés au singulier. » Cité, dans son texte latin, par Thurot, *De la logique de Pierre d'Espagne*, dans *Rev. arch.*, 1864, p. 273, n. 1.

[3] Notons de suite, et pour voir jusqu'où se portera le débat, que saint Thomas ratifiera, dans les principes mêmes de sa méthode théologique, cette critique rationnelle des *tropi* qui, comme tels, ne peuvent valoir en théologie : « *Ex tropicis locutionibus non est assumenda argumentatio.* » *In Boet. de Trin.*, q. 2, a. 3, ad. 5.

sition fut tenace dans le monde des théologiens contre ces sciences séculières : il fallait résister à ce rationalisme [1]... La méthode grammaticale pour lire la Bible provoqua en son temps les mêmes anathèmes qu'au XX^e siècle la méthode historique.

Mais enfin il fallait bien la lire, la Bible, déchiffrer ses mots humains, rendre raison de ses images, — puisque, en définitive, parlant à des hommes et pour se faire comprendre, Dieu s'était accommodé de leur langage ! Les protestataires ne pouvaient avoir raison, et bientôt de ces « artistes » (maîtres ès arts) trop osés la théologie se fit des alliés. Le texte sacré s'entoura de gloses, où la raison théologique déposa ses premiers fruits comme en de résistantes alvéoles.

Une autre famille d'« artistes » étaient d'ailleurs au travail, qui à travers les mots discutaient des idées, et jugeaient de leur ajustement, voire de leur vérité. Troisième branche du trivium, la dialectique, plus tard venue, se développa rapidement, à Paris surtout où Abélard entraîna les esprits vers cette « séductrice ». On sait combien la protestation des théologiens fut violente, jusqu'à la lutte ouverte. De fait, la dialectique était envahissante, et les grammairiens eux-mêmes, disons les lettrés, s'alarmèrent des prétentions universelles de la nouvelle discipline. Pierre de Blois (seconde moitié du XII^e siècle) regrette que les étudiants « convolent de suite aux arguties des logiciens et à la subtilité pernicieuse de la dialectique [2] ». Un trouvère du XIII^e siècle, Henri d'Andeli, chante en une épopée allégorique « la bataille des sept arts », où l'on voit Orléans, la cité des humanistes, soutenir l'assaut des dialecticiens de Paris [3]. Les « modistes » décortiquent alors dans leurs traités *De modis significandi* toutes les formes du discours, bloquant en leur technique grammaire et logique, et construisant avec leurs schèmes dialectiques une théorie du langage, une « grammaire spéculative », où l'alliance des deux dis-

---

[1] Le type classique, et extrême, de cette opposition est saint Pierre Damien, qui a une véritable phobie du « *grammaticorum vulgus* ». Cf. son opusc. XIII, cap. 11 : *De monachis qui grammaticam discere gestiunt.*

[2] *Willelmum praedicas*, écrit-il à l'oncle dudit Guillaume, *subtilioris venae et acutioris ingenii, eo quod, grammaticae et auctorum studio praetermisso, volavit ad versutias logicorum... Non est in talibus fundamentum scientiae litteralis, multisque perniciosa est ista subtilitas quam extollis.* » *Epist.* 101, P.L., 207, 312. [Les « *auctores* » dont il s'agit sont les classiques latins anciens, faisant autorité en grammaire. Cf. L. Paetow, *The battle of the seven arts*, Berkeley, 1914, p. 37, note 7.]

[3] *La bataille des VII arts* ; édit. par L. Paetow. Cf. note précédente.

ciplines n'était pas en vérité sans quelques notables profits. Ainsi, avant même que Alexandre de Villedieu eût enfermé dans les 2.600 vers de son *Doctrinale* toute la morphologie grammaticale, le commentaire de Pierre Hélie sur Priscien (c. 1140-1150) avait amorcé toute une technique de la signification et de ses modes [1]. Comment ne s'y serait-on pas laissé prendre ! et lorsque, dans les premières décades du XIII^e siècle, l'organisation de l'Université de Paris eut multiplié les facilités de travail et le nombre des travailleurs, les vieux théologiens protestèrent à nouveau contre la délectation à laquelle s'attardaient les clercs, peu soucieux de poursuivre le cycle qui aurait dû les mener assez rapidement des jouissances de la dialectique aux austérités de la théologie. Guillaume d'Auvergne, que sa rhétorique verbeuse et son tempérament fidéiste inclinaient peu à favoriser ces subtiles disciplines rationnelles, s'emportait avec sa vivacité coutumière contre ceux qui « *sub praetextu theologicorum, quaerunt grammaticalia* » [2]. Fishacre, à Oxford, se plaint, dans les termes d'une audacieuse métaphore biblique, que l'amour des sciences séculières, simples servantes de l'esprit, captive au point qu'on retarde jusqu'à l'âge de la décrépitude impuissante, le baiser de la divine sagesse [3].

Mais, comme au IX^e siècle, comme au XII^e, la raison faisait son œuvre, et, pour être *ancilla*, n'en gagnait pas moins sa troisième victoire : après la grammaire, la dialectique et la grammaire spéculative devenaient des lieux théologiques.

Tout occupés que nous sommes par les grandes figures d'un Thomas d'Aquin et d'un Bonaventure, nous perdons de vue trop facilement la massive culture dialectique qui constitue la base de l'enseignement et la mentalité générale des maîtres du XIII^e siècle. Nous sommes portés à considérer comme affaiblie, sous le réalisme philosophique ou religieux de ces maîtres, la dose de spéculation verbale qui imprégnait alors les esprits. En réalité, la dialectique, logique ou grammaticale, règne, et le pres-

---

[1] Cf. Ch. Thurot, *op. cit.*, pp. 117-118, 148.

[2] Guillaume d'Auvergne, *De virtutibus*, c. 11. Et plus loin : « *Circa grammaticalia reptant, se in rebus parum utilibus occupantes.* »

[3] R. Fishacre, *Sententie*, prol. : « *Sed fateor, mirabile est de quibusdam hodie qui tam delectantur in amplexibus vilis pedisseque, quod non curant de domina, quamvis sit inestimabilis pulcritudinis... Hii sunt qui, vix cum caligant oculi, a secularibus scientiis, hoc est a sinu ancillarum avelluntur, et tunc amplexibus domine se offerunt, cum pre senectute generare nequeunt.* » (Ms. Brit. Mus., 10. B. VII, f. 2 c.)

tige de la physique aristotélicienne ou de la théologie ne diminue point l'extension de son domaine.

Bien plus, chez les maîtres eux-mêmes, Thomas ou Bonaventure, la substructure de maintes argumentations décèle l'usage de cet instrument affiné, dont nous ne soupçonnons plus les traces dans leur texte, tant nous lui sommes devenus étrangers ; et, dans nos exégèses, nous traitons souvent comme de vagues lieux communs ce qui, en fait, relève d'une technique très précise qu'il y aurait grand profit à ressaisir sous leurs formules.

Aussi, lorsque cette technique devient manifeste et copieuse, comme dans certaines questions sur la Trinité, nous en sommes rebutés, et nous passons par-dessus ces pages de grammaire théologique abstruses et démodées. Mais c'est là laisser tomber au gré de nos goûts modernes quelques traits d'une physionomie intellectuelle que l'historien, plus objectif, se plaît à rétablir. Nos jugements de valeur ne doivent pas intervenir trop précipitamment dans notre lecture.

Roger Bacon proclamait avec une insatiable faconde la nécessité de la grammaire pour la spéculation théologique et la culture de la sagesse [1]. En réalité ses objurgations contre « les sept péchés de la théologie [2] », et ses pressentiments sur les bénéfices de la philologie lui ont fait un peu oublier — et à nous avec lui — quelle place tenaient déjà et l'observation et les théories grammaticales dans le labeur théologique de ses contemporains.

Nous voudrions ici montrer par l'analyse de quelques cas typiques ce rôle de la grammaire, de la grammaire spéculative, s'entend, dans le traitement des problèmes théologiques, et pénétrer par là plus profondément dans *l'élaboration même* de leur solution, sinon de suite dans leur solution, dégageant ainsi une méthode qui, pour être implicite souvent et non réfléchie, n'en était pas moins active. Cano ne fera qu'enregistrer et organiser un usage séculaire lorsqu'il classera officiellement la grammaire parmi les lieux théologiques [3].

---

[1] Cf. *Opus majus*, 3ª pars : *De utilitate grammaticae ; Opus tertium*, cap. 25 (éd. Brewer, p. 88), etc.

[2] Cf. *Opus minus*, éd. Brewer, p. 322 et suiv. : l'ignorance de la grammaire et des langues est le second « péché ». Cf. aussi *Comp. stud. phil.*, c. 6 (éd. Brewer, p. 432).

[3] « *Insuper dividere voces quae in scriptura afferuntur ancipites, theologo necessarium erit, ne ex amphibolia et eludat et eludatur. Hoc autem praestare sine grammaticae artis auxilio non poterit.* » *De locis theol.*, lib. IX, c. 5.

I. Les temps dans le verbe

Le premier exemple que nous choisissons est pris au centre même de toute grammaire spéculative, s'il est vrai que le temps est un élément essentiel dans la structure du verbe, en analyse philosophique tout comme en analyse morphologique. Selon le langage de la grammaire médiévale, il s'agit de la *consignificatio* du verbe, c'est-à-dire de la modification de sens (*modus significandi*) que produit dans une forme verbale la flexion indicatrice du temps. Traduisons pour les profanes : l'élément « temps », passé, présent, futur, entre-t-il comme facteur essentiel dans le sens et dans la vérité d'une proposition, au point que cette proposition modifie sa valeur selon les variations du temps du verbe ? Les propositions suivantes : Socrate a couru, Socrate court, Socrate courra, énonçant des actions temporellement différentes, sont-elles logiquement identiques ?

Le problème est sérieux, quoi qu'il paraisse ; il suffit de l'appliquer à la science de Dieu pour voir que nous atteignons par lui la difficile question des rapports d'une science immuable avec des objets soumis aux variations du temps. D'autres applications ne manquent pas, qui, elles aussi, évoqueront chez les théologiens les disputes dialectiques de la faculté des arts.

La théorie des « Nominales »

Dans sa diatribe contre les excès des sept arts, Alexandre Neckham (fin XII^e s.) nous donne en exemple un choix de thèmes en faveur chez les dialecticiens. Si ses exclamations ne sont certes pas sans objet, il lui arrive parfois, en bon naturaliste qu'il est, tout occupé des choses et enfermé dans son réalisme, de ne point discerner l'intérêt de certains problèmes dont la subtilité le dépasse [1].

Précisément, dans cette liste scandaleuse, nous trouvons cette thèse : *Docuere idem enuntiabile omni tempore fuisse verum et*

[1] Neckham connaît cependant et apprécie fort la logique aristotélicienne. Témoin cette réflexion : « *Quis autem sciret quae demonstratio esset in primo metro, quae in secundo, nisi per beneficium* Posteriorum Analyticorum ? *Antequam legeretur liber ille, asserebant doctores Parisienses nullam negativam esse immediatam ; sed hic error sublatus est de medio per beneficium apodixeos.* » (*De naturis rerum*, c. 173, éd. Wright, p. 293.)

omni tempore fuisse falsum [1]. Il n'est pas trop difficile de reconnaître dans cette proposition le problème grammatical que nous venons de signaler ; mais il est présenté ici par la logique, et non plus par la grammaire. Il ne s'agit plus du rôle de la flexion temporelle dans la morphologie du verbe, mais de la vérité d'une proposition (*enuntiabile*) en dépendance du temps inclus dans la réalité qu'elle énonce. Cette vérité est-elle affectée par les variations temporelles de son objet ? Si une proposition reste la même logiquement, quel que soit l'état — présent, passé, futur — de la réalité qu'elle énonce, elle reste vraie toujours si elle est vraie une fois, et fausse toujours si elle est fausse une fois.

Saint Thomas (que certains verront sans doute avec surprise très souvent cité en cette affaire) décrit à merveille, dans leur interférence, les deux aspects, grammatical et logique, de la question :

Ista enuntiabilia : Socratem currere, *et* Socratem cucurisse, *et* Socratem fore cursurum, *non differunt nisi secundum diversam consignificationem temporis. Sed diversa consignificatio non tollit identitatem nominis ; idem enim nomen dicitur esse per omnes casus et in singulari et in plurali numero. Ergo etiam praedicta tria enuntiabilia sunt idem enuntiabile.* [Voilà la grammaire. Et voici la logique :] *Sed si unum horum semel sit verum, semper oportet quod aliquod eorum sit verum ; quia si semel est verum quod* Socrates currit, *prius erat verum quod* Socrates curret, *et postea erit verum quod* Socrates cucurrit. *Ergo si enuntiabile aliquod semel est verum, semper erit verum* [2].

Structure grammaticale et vérité logique se rencontrent et s'impliquent, on le voit, comme les deux faces d'un même et unique problème [3]. Grammaire et dialectique se réconcilient ainsi, fort sagement, s'il est vrai que la science des concepts et des jugements est solidaire de la science des signes verbaux qui les doivent exprimer [4]. C'est de quoi les théologiens eux-mêmes vont

---

[1] Alexandre Neckham, *De nat. rerum*, c. 173, (éd. Wright, p. 303).

[2] Saint Thomas, *Quodl.* 4, a. 17, Sed contra.

[3] Grammairiens et logiciens ont d'ailleurs pleine conscience de l'autonomie de leur méthode propre dans cette rencontre, comme en témoignent leurs vocabulaires différents. Outre cette rencontre entre la théorie (gramm.) de la *consignificatio* et la thèse (logique) de l'*enuntiabile*, voici quelques exemples : où le grammairien dit *oratio*, le logicien dit *propositio* ; où le grammairien dit *impositio*, le logicien dit *intentio* ; le logicien dénomme *suppositum et significatum* les éléments du nom que le grammairien appelait *substantia et qualitas* (cf. seconde partie de cette étude) ; etc.

[4] Le réalisme spontané des penseurs médiévaux les a d'ailleurs conduits trop communément à donner une valeur logique aux catégories gramma-

faire leur profit : « *Theologia... non solum res, sed nominum significationes pertractat.* » (Saint Thomas, *In I Sent.*, d. 22, *Exp. textus.*)

Le développement de la théorie

Voyons auparavant avec quelque détail le contenu des deux thèses jumelles de l'énontiable et de la consignification du verbe.

La thèse de l'énontiable est communément mise, par les théologiens, au compte des *Nominales*. Pierre Lombard, qui semble l'avoir le premier utilisée explicitement en théologie (à propos de la science de Dieu, cf. *infra*) ne nomme pas ses auteurs ; mais les commentateurs, du moins ceux du XIII^e siècle, abandonnant sa position, dénoncent pour la mieux compromettre sans trop engager le Maître, ceux qui l'élaborèrent.

Albert le Grand la résume ainsi (*In I Sent.*, d. 41, a. 6 ; éd. Borgnet, XXVI, 350) :

> Si vellemus parumper sequi antiquam *Nominalium* opinionem, diceremus Deum scire quidquid scivit, et tunc diceremus quod propositio vel enuntiabile quod semel est verum, semper erit verum. Sed unum numero enuntiabile non est resumendum nisi respectu ejusdem temporis, ut cum dicitur : *mundum fore est verum*, illud verum est ratione aeternitatis antecedentis tempus. Si autem modo resumatur, debet resumi ratione ejusdem temporis ; hoc autem non significatur nunc ut futurum vel praesens, sed significatur ut praeteritum ; ergo significatur per istam : *mundum fuisse est verum* ; et mundum fore tunc, et fuisse modo, etiam enuntiabile unum et ratione ejusdem temporis verum est, sed diversis modis significandi. Et hoc plane extrahitur de littera [i. e. le texte du Lombard], quia Magister ita solvit ; et tenendo illam *Nominalium* opinionem, planum est respondere objectis.

Albert, tout à l'application théologique et à ses conditions, ne s'étend point sur la théorie elle-même. Saint Bonaventure, au contraire, l'expose en détail avec ses raisons grammaticales : « *Ut melius pateat, videnda est eorum* [les « Nominales »] *positio et ratio positionis* » (*In I Sent.*, d. 41, a. 2, q. 2 ; éd. Quar., I, 740.) Voici la partie principale de son exposé :

> Alii dixerunt contrarium, quia posuerunt quod enuntiabile, quod semel est verum, semper est verum, et ita semper scitur. Et ut melius pateat,

---

ticales, et à faire pénétrer dans la logique la technique de la grammaire. Cf. un texte fort significatif de Jean DE SALISBURY, *Metalogicon*, lib. I, c. 14 : Quod gramatica, etsi naturalis non sit, naturam imitatur.

videnda est eorum positio et ratio positionis. Fuerunt qui dixerunt quod *albus, alba, album*, cum sint tres voces et tres habeant modos significandi, tamen, quia eandem significationem important, sunt unum nomen. Per hunc modum dixerunt quod unitas enuntiabilis accipienda est non ex parte vocis vel modi significandi, sed rei significatae ; sed una res est, quae primo est futura, deinde praesens, tertio praeterita ; ergo enuntiare rem hanc primo esse futuram, deinde praesentem, tertio praeteritam, non faciet diversitatem enuntiabilium, sed vocum... [Et, après un autre argument :] Quia, retenta eadem significatione, enuntiabile semper est verum, et non est idem nisi cum eadem significatio retinetur, ideo dixerunt quod illud quod semel est verum, semper est verum...

Et hoc modo solvit Magister. Et ista fuit opinio *Nominalium*, qui dicti sunt Nominales quia fundabant positionem suam super nominis unitatem.

Saint Bonaventure pousse ainsi, très exactement, jusqu'à la raison dernière de la thèse théologique : distinction, dans l'analyse grammaticale du *nomen*, de la « *significatio* » et du « *modus significandi* », — application de cette distinction au verbe (où le temps ne varie pas le sens, mais seulement le mode de signification), — et, par là, transition à la logique de la proposition dont le verbe est le lien (*componendo et dividendo*).

Même schéma, mais plus rapide, chez saint Thomas (*In I Sent.*, d. 41, q. 1, a. 5) :

Quidam enim dixerunt quod ad unitatem rei significatae sequitur unitas enuntiabilis, quamvis etiam cum diversa consignificatione temporis proferatur ; et secundum hoc sequitur quod enuntiabile quod semel est verum, semper fuit et est verum ; et ita quod semel est scitum a Deo, semper erit scitum ab eo.

... Diversus modus significandi non impedit unitatem nominis ; unde dicitur a grammaticis : albus, alba, album, esse unum nomen, et sic de aliis. Cum ergo haec enuntiabilia : Socratem currere et cucurisse, ad unum instans relata, in diversis temporibus prolata, non differant nisi per diversam consignificationem temporis, videtur quod sit unum enuntiabile ; et sic idem quod prius (*ibid.*, obj. 3).

Dans la Somme théologique (*I^a Pars*, q. 14, a. 15, ad 3), les *quidam* sont explicitement désignés : « *Antiqui* Nominales *dixerunt idem esse enuntiabile : Christum nasci, et esse nasciturum, et esse natum...* »

Nous pouvons suivre à la trace cette théorie en remontant le cours du XIII^e, puis du XII^e siècle.

Dicimus quod eadem est fides, idest de eisdem, secundum omnes, vel, secundum illos qui dicunt quod res sunt articuli, eadem fides. Et similiter secundum *Nominales* (Godefroid de Poitiers, *Summa*, Ms. Bruges 220, f. 75) [1].

[1] Cité par A. Landgraf, dans une recension de *Theol. Rev.*, 1928, col. 448.

... Et possunt inducere pro se opinionem *Nominalium*, qui dicunt quod istud argumentum non valet, sic quod non sint nisi iste tres voces : albus, alba, album. Omne nomen est hec vox albus, sed omnis vox est nomen, ergo omnis vox est hec vox albus, quod falsum est. (Roland de Crémone, *Summa*, Ms. Paris, Mazarine 795, fol. 17.)

... De scientia [divina] enuntiabilium non est verum, quia secundum *Reales* cum Deus incipit scire aliquod enuntiabile, desinit scire ejus contradictorie oppositum... Sed secundum *Nominales* qui dicunt : quod semel est verum semper erit verum, Deus nihil incipit vel desinit scire. Et hoc magis concordat Augustino et Magistro in Sententiis. (Guillaume d'Auxerre, *Summa*, lib. I, c. 9, qu. 2 ; éd. Pigouchet, f. 22^a.)

... Si dicas, sicut dicunt *Nominales*, quia quod semel est verum semper erit verum, secundum eos dicendum erit quod Habraham credidit Christum esse natum, et quod Habraham non credidit Christum esse nasciturum, quia Christum esse nasciturum secundum eos semper fuit falsum... (Prévostin, *Summa theol.*, Ms. Bruges 237, fol. 52^v ; Paris, Nat. lat., 14526, fol. 34^d.)

... Posset dici secundum opinionem *Nominalium*, quod Abraam numquam credidit Christum esse venturum, nam Christum esse venturum est ipsum modo esse venturum, quod non credidit Abraam... (Pierre de Capoue, *Summa*, Ms. Munich, Staatsbibl., lat. 14508, fol. 39.)

Enfin, plus tôt encore, Jean de Salisbury — que nous allons retrouver en cette affaire — se réfère, lui, au fondement philosophique de la thèse (l'éternité de la vérité), non à son origine grammaticale (théorie du *nomen*) :

... Ex hoc autem veritatis rationisque consortio, quibusdam philosophantibus visum est semper esse verum quod semel est verum ; quibus videtur suffragari ratio quam Augustinus inducit... (*Metalogicon*, lib. IV, c. 32.)

Qui sont ces *Nominales* ?

Vers la même époque, puisqu'il utilise ou réfute Guillaume d'Auxerre († 1231) et Philippe le Chancelier († 1236), un maître anonyme, dans un recueil de *questiones*, témoigne de l'état complexe de la discussion, où l'on distingue alors, au bénéfice de l'intemporalité des énoncés de la foi, le temps en général et le temps dans ses déterminations (présent, passé, futur) selon lesquelles une proposition se différencie : « Sicut plures *voces* sunt unum *nomen*, ita plura enuntiabilia sunt articulus [fidei] unus ; et sicut mutatur *vox*, non tamen mutatur *nomen*, nam si dicam *albus*, *alba*, *album*, idem est *nomen* et tamen *vox* mutatur, ita cum diceretur olim : Christum esse passurum, et modo dicatur : Christum esse passum, idem est articulus et tamen sunt enuntiabilia diversa. Et hoc provenit ex hoc quod tempus aliter est de esse articuli [fidei], aliter de esse enuntiabilis ; tempus enim secundum suam substantiam est de esse articuli, secundum differentias suas de esse enuntiabilis... Tempore enim secundum differentias suas variato, variatur triplex enuntiabile, sed non variatur articulus. » Ms. Paris, Nouv. acq. lat. 1470, *Questiones* (fol. 13-41), f. 25^a.

Bernard de Chartres, patron des Nominales

Saint Bonaventure nous donne une indication, sommaire mais précieuse, car elle oriente notre recherche et la garantit de suite contre l'équivoque permanente de la dénomination *Nominales*, dont, au cours du moyen âge, furent qualifiés plusieurs catégories de philosophes pour des thèses fort disparates. « *Dicti sunt* Nominales, *quia fundabant positionem suam super nominis unitatem* ». L'*unitas nominis* : c'est à partir de cette théorie que se développent les spéculations dialectico-théologiques mentionnées, théorie de « *grammatici* », comme le dit explicitement saint Thomas (*In I Sent., loc. cit.* obj. 3), sur la portée des *modi significandi* (ou *consignificationes*, c'est-à-dire les flexions des cas, des genres) qui modifient le mot dans sa structure grammaticale (*vox*) sans varier le *nomen* qui reste un dans sa signification. Ainsi *albus, alba, album*, selon l'exemple courant, sous des flexions diverses conservent la même signification : *blanc*, parce qu'ils désignent la même chose.

De cette unité sémantique du « nom », les grammairiens passent à l'unité sémantique du verbe dans la phrase : la conjugaison, et particulièrement le temps qu'elle exprime, ne le modifient pas plus que la déclinaison ne modifiait le nom. Les cas sont parallèles, et saint Thomas, comme saint Bonaventure, rapportent exactement le développement de la théorie des *grammatici* : « *Socratem currere, Socratem cucurrisse et Socratem fore cursurum, non differunt nisi secundum diversam consignificationem temporis : sed diversa consignificatio non tollit identitatem nominis : idem enim nomen dicitur esse per omnes casus et in singulari et in plurali numero. Ergo...* » (*Quodl. IV*, a. 17, obj. 3). Le temps n'est pas impliqué dans la catégorie du verbe ; il ne lui est qu'inhérent par l'attribution du discours fixant les moments distincts — passé, présent, futur — de l'action identique en soi [1].

De cet état grammatical du problème, on passe alors à l'état logique : car à identité d'action répond identité de l'énoncé de cette action dans une proposition : l'énontiable (*propositio*, dans le

[1] Sur cette théorie du verbe, cf. Ch. Thurot, *op. cit.*, pp. 182-183. Voir plus bas, p. 20. — Un tel problème, notons-le, reste posé encore aujourd'hui en philosophie du langage. Cf. G. Guillaume, *Immanence et transcendance dans la catégorie du verbe*, dans *Journal de Psychologie*, XXX (1933), pp. 355 et ss.

vocabulaire du logicien, et non plus seulement l'*oratio* du grammairien) est identique, qu'il soit au présent, au passé ou au futur : « *Enuntiare rem hanc primo esse futuram, deinde praesentem, tertio praeteritam, non facit diversitatem enuntiabilium, sed vocum* » (saint Bonaventure, *loc. cit.*).

Enfin, dernière étape, au plan de la valeur de vérité des propositions : étant donné que le temps n'entre pas dans la signification propre du verbe (*consignificatio non tollit identitatem*), la proposition, une fois vraie, reste toujours vraie : « *Quod semel est verum, semper est verum.* » Cette étrange thèse finit par paraître, au terme de pareille construction, le dénouement conséquent d'une analyse grammaticale rigoureuse, mais purement grammaticale.

Où situer, dans le temps et dans l'espace, dans l'évolution des écoles et des disciplines au XII^e siècle, ces grammairiens dit *Nominales* ? Il n'est pas sans intérêt de fixer exactement l'un des points sensibles de l'évolution de la dialectique, là où une logique s'embranchera sur une grammaire.

Il nous a semblé en retrouver la trace, voire l'identité notoire, dans un long exposé que fait Jean de Salisbury d'une théorie de Bernard de Chartres. Nous serions là à la source de toutes nos spéculations, dans un milieu de culture où la théorie grammaticale trouve un contexte plein d'attrait. Qu'il suffise ici de résumer le texte.

Jean de Salisbury, démontrant, dans son *Metalogicon*, la nécessité et les bienfaits de la logique, en arrive, au livre troisième, à l'éloge particulier de chacun des livres d'Aristote qui en composent le statut [1]. Le livre des *Catégories* fournit les élénents, à commencer par ce classement général des termes : « *Quecumque predicantur aut equivoce, aut univoce, aut denominative suis applicantur subiectis.* Equivoce *quidem, si non eodem sensu ;* univoce, *si eodem ;* denominative, *si non prorsus eodem, nec prorsus alio, sed adiacente sibi vicinitate quadam intellectu verborum, sicut manente conformitate vocum. Sic a bonitate bonus, a fortitudine fortis dicitur.* » C'est sur l'analyse des procédés de « dénomination » que Bernard de Chartres établit sa théorie selon laquelle la *consignificatio* ne varie que du dehors, de manière

[1] *Metalogicon*, lib. III. c. 2 : De Cathegoriarum utilitate et instrumentis. (Edit. Webb, pp. 123-127.)

adjacente, une signification qui demeure identique à travers les modifications (flexions grammaticales, suffixes idéologiques). Suit l'exemple de la blancheur : *albedo*, *albet*, *albus*, curieusement illustré par une métaphore réaliste bien dans la manière de Bernard [1]. Le même « nom » (« *nomen ipsum pro substantia subjectum albedinis, pro qualitate significat colorem albentis subjecti* ») désigne la même *res*, sous des prédicats adjacents.

Jean de Salisbury se fait l'écho des polémiques soulevées par cette théorie de l'*unitas nominis* : « *Habet hec opinio sicut impugnatores, sic defensores suos* », et, malgré sa révérence pour Bernard, il ne croit pas pouvoir autoriser d'Aristote cette logique de la signification proposée par le maître chartrain. Quant au fond, il pense, lui, que « *denominativa non eundem his a quibus denominantur intellectum significant, nec in eandem rem descendit animus his auditis ; nec eorundem appellativa sunt* ».

Nous ne sommes ici évidemment qu'à la première étape, celle de la spéculation grammaticale (Pierre Hélie), à mettre en œuvre ultérieurement par Pierre Lombard et les théologiens. L'élaboration philosophique de la signification reste élémentaire, et nous demeurons encore loin d'une considération psychologique ou épistémologique du problème, même dans les élucubrations superposées à la théorie initiale du *nomen*. A chaque étape, on va bloquer toute l'attention sur la *res*, rejetant hors cause tout ce qui, dans la signification, dans les procédés de signification, aurait introduit un rôle du sujet connaissant. On nous tient dans le domaine le plus humble de la grammaire : les *Nominales* sont des grammairiens, et s'ils font de la philosophie, c'est sans le savoir, et en s'enfermant dans le réalisme verbal du grammairien, qui confère aux catégories grammaticales une espèce d'objectivité abstraite.

Mais c'est tout de même faire de la philosophie, et, sans s'en rendre compte, le grammairien s'est engagé dans un problème

[1] « ... Idem principaliter significant denominativa et ea a quibus denominantur, sed consignificatione diversa. Aiebat Bernardus Carnotensis quia *albedo* significat virginem incorruptam, *albet* eandem introeuntem thalamum aut cubantem in thoro, *album* vero eandem, sed corruptam. Hoc quidem quoniam *albedo* ex assertione eius simpliciter et sine omni participatione subiecti ipsam significat qualitatem, videlicet coloris speciem, disgregativam visus. *Albet* autem eandem principaliter, etsi participationem persone admittat... *Album* vero eandem significat qualitatem, sed infusam commixtamque substantie et iam quodammodo corruptam... »

psychologique qui le rend justiciable de la critique philosophique. Quel est le rapport entre le verbe dans sa structure grammaticale (*vox, vox incomplexa* d'abord, le nom, puis *vox complexa*, la proposition, puisque les cas sont analogues) et la signification dans sa valeur intentionnelle vis-à-vis de la chose signifiée ? Les formes de significations, produites par nos modes d'appréhension et de jugement (*modi significandi*, en suite de nos *modi intelligendi*) n'imprègnent-elles pas à ce point les mots que leur substance grammaticale en soit modifiée, et leur unité sémantique diversifiée ? Et alors, si nous passons de là au jugement en valeur de vérité, le temps, catégorie dans laquelle nécessairement notre esprit l'énonce, n'est-il pas facteur essentiel ? Une psychologie de la signification ne noue-t-elle pas les quantités linguistiques aux valeurs logiques ?

En tout cas, étant donnée la théorie des grammairiens alors enseignée, l'on comprend que, dans une transposition simpliste, mais inspirée par une juste conviction de l'intemporalité de la science divine, des théologiens, plus nourris de grammaire que de philosophie, aient cherché là une solution à leur difficulté. Si en effet les énoncés de la science humaine ne portent pas dans leur substance même, et indissolublement liés à leur forme, le temps et ses moments successifs, on peut à partir de cette science humaine concevoir une science divine dont l'éternité enveloppe tous les temps sans y être asservie. L'épuration conceptuelle à opérer pour transposer en Dieu la psychologie de la science, est rendue facile. Que Pierre Lombard, qui se servait sans audace des procédés dialectiques, ait usé de cette facilité, on en peut conclure que son artifice n'engageait à son gré qu'une inoffensive théorie de grammairiens [1].

---

[1] Pierre Lombard, *Sent.*, lib. I, dist. 41, c. 3 : « An ea quae semel scit Deus vel praescit, semper sciat et praesciat, et semper scierit et praescierit. » Il répond : « Scit Deus semper omnia quae aliquando scit. » Et à l'objection venant de la succession des choses dans le temps (« Olim scivit hunc hominem nasciturum, qui natus est, modo non scit eum nasciturum... Item scivit mundum creandum esse, modo non scit eum esse creandum), il répond : « Idem de nativitate huius hominis et mundi creatione nunc etiam scit, quod sciebat antequam fierent, licet tunc et nunc hanc scientiam eius exprimi diversis verbis oporteat. Nam quod futurum tunc erat, nunc praeteritum est ; ideoque verba commutanda sunt ad ipsum designandum ; sicut diversis temporibus loquentes, eandem diem modo per hoc adverbium *cras*, dum adhuc futura est, designamus ; modo per *hodie*, dum praesens est ; modo per *heri*, dum praeterita est. Ita antequam crearetur mundus,

La critique des théologiens

Ce fut cependant là l'un des points où le prudent Pierre Lombard va être vulnérable à la critique de ses adversaires, et son essai sera un jour classé dans la liste croissante des propositions « *in quibus Magister non tenetur* [1] ».

La position grammaticale adoptée pouvait, du fait qu'elle évinçait le temps de l'essence des propositions, être exploitée en théologie dans les deux cas où une interférence du temporel dans l'éternelle vérité semblait devoir troubler la psychologie normale de la connaissance : ou bien en Dieu, science immuable des choses variables, ce qui paraît contradictoire, ou bien en nous, vérités immuables de la révélation dans des esprits liés au temps, ce qui paraît impossible. Deux cas inverses, mais problème semblable, pour lequel on recourut aux bons offices des grammairiens : premier cas, la science divine est immuable, quoique portant sur des énoncés successifs au gré des temps qui enveloppent toute chose ; deuxième cas, la connaissance de la révélation par les hommes à travers tous les temps est demeurée identique, quoique les premiers n'en aient perçu le contenu qu'au futur (le Messie viendra) et que les autres le perçoivent au passé (le Messie est venu) ; des uns aux autres, les énoncés ont varié dans leur formule temporelle, mais les vérités demeurent logiquement identiques, portant sur une identique réalité. Le temps (« consignifié » dans le verbe : futur, présent, passé) n'est qu'une variante extérieure à l'objet connu : « *Tempora variata sunt, et ideo verba mutata, sed non fides* [2]. » La foi demeure une, dans sa

---

sciebat Deus hunc creandum ; postquam creatus est, scit eum creatum. Nec est hoc scire diversa, sed idem omnino de mundi creatione... »

La même solution est adoptée pour la question exactement parallèle : « Utrum Deus semper possit omne quod potuit », *ibid.*, dist. 44, c. 2. « Verba enim diversorum temporum, diversis prolata temporibus et diversis adiuncta adverbiis, eundem faciunt sensum... »

[1] Quoique très tôt critiqué, ce point ne figure pas dans la liste fournie par saint Bonaventure des « positiones in quibus communiter doctores Parisienses non sequuntur Magistrum », *In II Sent.*, d. 44, dub. 3 (éd. Quaracchi, II, p. 1016). C'est cependant à ce moment que la théorie de l'unité sémantique du verbe est communément rejetée : cf. saint Thomas, *In I Sent.*, d. 41, q. 1, a. 5 : « Ab omnibus modernis conceditur quod sunt duo diversa enuntiabilia. » Evidemment elle figure dans le catalogue des 26 propositions, établi vers 1300. Cf. édition critique de Pierre Lombard, Quaracchi, 1916, *Prolegomena*, pp. LXI et LXXVIII.

[2] C'est un mot de saint Augustin, *In Joan*, tr. 45, n. 9 (P. L. 35, 1722),

connaissance de Dieu (*res* divina), parce que la variété successive de ses formulaires (*enuntiabilia*) à travers les âges ne trouble pas l'unité sémantique de son expression même. Les formulaires ne sont que les véhicules d'une perception *réelle*, qui seule a valeur, et seule donc assure l'immutabilité de la foi.

Pendant longtemps ces deux applications de la théorie grammaticale eurent cours chez les théologiens pour fixer le rapport d'une proposition à la réalité qu'elle exprime (*enuntiabile-res*), quoique très tôt Pierre de Poitiers, dès avant 1175, ait eu à défendre son maître le Lombard contre la malveillance de ses adversaires : « ... *Nec insultet aliquis huic solutioni donec intellexerit, ne potius ex odio et invectione quam ex animi judicio videatur quod dictum est contemnere* [1]. » Mais ce n'est pas le lieu de suivre les péripéties de cette histoire dans l'un ou l'autre des problèmes de la science de Dieu et de l'immutabilité de la foi [2] ; c'est la méthode qui nous intéresse, c'est-à-dire l'éviction des grammairiens, qui va se faire grâce à une théorie de la connaissance et à un juste discernement du rôle du sujet pensant dans les procédés de signification, en logique premièrement, mais aussi en grammaire. Témoignage menu, mais révélateur, de la pénétration décisive de la philosophie aristotélicienne : la psychologie de la « signification » — mots et concepts — dans les premiers chapitres du *Peri Hermeneias* va porter son fruit [3], et, en théologie, à la dialectique grammaticale se substitue l'appareil de toute une philosophie.

C'est en effet par une référence au Philosophe que tour à tour saint Albert le Grand, saint Bonaventure, saint Thomas [4] enta-

---

habilement exploité, mais qui n'a évidemment pas chez son auteur la portée technique qu'on lui attribue de par cette spéculation grammaticale.

[1] Pierre de Poitiers, *Sent.*, lib. I, c. 14 ; P. L., 211, 849.

[2] Pour le second problème, l'immutabilité de la foi, on trouvera cette histoire dans *Contribution à l'histoire du traité de la foi. Commentaire historique de II^a II^ae*, q. 1, a. 2, dans *Mélanges thomistes*, 2^e éd., Paris, 1935, pp. 123-140.

[3] Jean de Salisbury est le témoin qualifié et clairvoyant de ce rôle d'Aristote, et très précisément par rapport aux théories grammaticales en cours : « Voces enim primo significativas, id est sermones incomplexos, de gramatici manu accipiens, differentias et vires eorum diligenter exposuit, ut ad complexionem enuntiationum et inveniendi judicandique scientiam facilius accedant », *Metal.*, lib. II, c. 16. Jean de Salisbury connaît évidemment mieux le nouvel Aristote que Bernard de Chartres.

[4] Albert le Grand, *In I Sent.*, d. 41, a. 6 ; saint Bonaventure, *In I Sent.*, d. 41, a. 2, q. 2 ; saint Thomas, *In I Sent.*, d 41, q. 1, a. 5 et *Quodl. IV*, a. 17.

ment leur réfutation de la théorie de l'unité sémantique des catégories grammaticales. La substance, est-il dit au traité des *Prédicaments*, est apte à devenir successivement le sujet d'attributs contraires : un homme s'asseoit, un homme se lève. Si donc dénominations et énoncés se réfèrent à la substance, ils doivent comme elle s'accommoder de ces variations [1]. C'est dire que l'esprit, pour se tenir dans la vérité, devra suivre cette souplesse des choses (δεκτικα τῶν ἐναντίων), soit dans ses expressions, soit dans ses pensées. « *Eadem oratio et opinio quandoque est vera, quandoque falsa* [2]. » L'unité de signification est relative, noms ou verbes, et il faudrait pouvoir faire abstraction de leur valeur de signification, c'est-à-dire les traiter comme de pures entités grammaticales, pour leur refuser ces significations annexes (*consignificationes*) intrinsèquement solidaires de leur significat principal. Or les mots (*voces*) sont des signes (*voces significativae*) ; et dès lors la logique déborde les lois de la grammaire. C'est tout le traité *Peri Hermeneias* qui passe [3].

Si, à la rigueur, le « nom » a une certaine consistance autorisant une unité grammaticale [4], le verbe, lui, comporte essentiellement le temps dans la signification même de l'action qu'il veut exprimer. *Verbum consignificat tempus* [5]. Dès lors une pro-

---

[1] ARISTOTE, *Catég.*, c. 5, De substantia, 4 a 22-28. Voici le texte latin en circulation au moyen âge : « ... *Nisi quis forsitan instet dicens : orationem et opinionem contrariorum esse susceptibilia ; eadem enim oratio vera et falsa esse videtur, velati si vera sit oratio, sedere quemdam, surgente eo illa eadem oratio falsa erit ; similiter autem et de opinione ; si quis enim vere putat sedere aliquem, surgente eo, ille idem falso putabit eamdem habens de eodem opinionem.* »

[2] SAINT THOMAS, résumant Aristote, dans *Quodl. IV*, a. 17.

[3] L'analyse de la signification s'établit alors selon l'ordre de trois éléments essentiels, explique saint Thomas commentant le *Peri Herm.*, 16 a 3-4, dans sa lect. 2, n. 5 : « *Non enim potest esse quod (nomina et verba) significent immediate ipsas res, ut ex ipso modo significandi apparet... Ideo necesse fuit Aristoteli dicere quod* voces *significant intellectus* conceptiones *immediate, et eis mediantibus* res. » Cf. *Quodl. IV*, a. 17 : « *Tria quaedam per ordinem inveniuntur...* »

[4] Ainsi SAINT BONAVENTURE, *loc. cit.* : « *Si* grammatice [*loquimur*], *cum grammaticus consideret impositionem nominis, et modum principalem significandi substantiam cum qualitate, sic dicet, unum nomen esse. Si* logice, *cum logicus consideret nomen in quantum est vox expressiva..., sunt de necessitate multa nomina.* »

[5] Cf. la définition même du verbe, *Peri Herm.*, 16 b 6, et comm. de SAINT THOMAS, lect. 5. — Sur la position de Pierre Hélie, la grande autorité en grammaire (milieu XII^e s.), cf. Ch. THUROT, *Notices et extraits..., loc. cit.*, pp. 182-183.

position, dont le verbe, exprimant l'action et ses modes objectifs ou subjectifs, constitue le pivot, est nécessairement solidaire du temps, tant dans sa structure logique que dans sa valeur de vérité. On ne peut en faire abstraction.

Pourquoi en définitive ? C'est ici qu'entre en jeu explicitement, du moins chez saint Thomas, toute une psychologie de l'activité de l'esprit en œuvre de connaissance, contre le réalisme du pur grammairien qui tendrait à établir directement des équivalences entre les mots et les choses. Cette équivalence n'existe que dans et par la perception du sujet connaissant, laquelle affecte donc nécessairement les concepts et les mots. Si ce sujet connaissant est un Dieu éternel, il connaîtra les choses temporelles elles-mêmes sous un mode intemporel, dans un regard embrassant tous les temps ; mais s'il s'agit de l'homme, intelligence liée au temps dans la complexité du jugement et des procédés rationnels, les vérités les plus immuables devront se revêtir de ces modes humains, et les plus hautes intelligibilités ne le libéreront pas de cette structure mentale.

Autrement dit, les lois de la vérité, dans notre esprit, ne s'établissent pas seulement à partir de la réalité et des diverses réalités : « *In intellectu nostro diversificatur veritas... uno modo propter diversitatem cognitorum, de quibus diversas habet conceptiones, quas diversae veritates in anima consequuntur* » ; elles s'établissent aussi, et nécessairement, à partir de l'esprit lui-même et de ses modalités psychologiques (« *modi intelligendi* ») dont la plus radicale et la plus lourde de conséquences est en ceci que « *componendo et dividendo cointelligit tempus* [1] ». Ainsi — pour reprendre l'exemple reçu, dont la simplicité ne doit pas dissimuler la portée — la course de Socrate (*Socrates currit*) est une seule et même réalité ; mais selon qu'il la connaît passée, présente ou future, l'esprit en forme des conceptions différentes, et des vérités successives et diverses.

Dans le *Quodlibet IV*, saint Thomas résume, sur le plan de la technique de la signification, cette psychologie de l'intelligence, prenant à son compte les analyses du *Peri Hermeneias*. De ce régime si complexe, il souligne là encore le trait typique ; parmi toutes ces *consignificationes*, qui traduisent en signes grammaticaux nos *modi intelligendi*, la principale dénonce le temps « *quod*

[1] Saint Thomas, *Qu. disp. de Ver.*, q. 1, a. 5, post medium.

per se *commiscetur operationi intellectus humani*». La référence ajoutée au *De anima* (III, 4, 430 b 2 ; cf. b 13) nous renvoie une fois de plus au cœur même de la noétique aristotélicienne.

On voit quelles ressources peut trouver la théologie pour les deux problèmes qu'elle abordait jadis avec le seul secours de la grammaire. Pour le premier, on concevra la science divine par une épuration de tout ce qui dans la connaissance humaine est solidaire du temps et de ses servitudes : audacieuse dialectique encore, mais solidement fondée désormais sur une expérience très analysée de l'intelligence humaine. Quant à l'immutabilité des formulaires de la foi, on ne le tiendra plus qu'à l'intérieur du jeu d'une connaissance où l'unité de l'objet divin perçu (*res*) laisse libre cours à la multiplicité successive des énoncés (*enuntiabilia*) : la vérité divine épouse les formes de la pensée qu'elle veut alimenter.

A faire réflexion sur l'évolution accomplie depuis Pierre Lombard, on se rend compte de la très étroite solidarité qui lie la science théologique au progrès de ses instruments rationnels, de la modeste grammaire à la haute philosophie. Aussi bien, grammaire impliquait philosophie, fût-ce philosophie rudimentaire ; et les théologiens ne l'ont évincée qu'en assumant sa psychologie du langage dans une psychologie de la pensée.

La résistance qu'avaient rencontrée jadis les « grammairiens » en mal d'exégèse biblique était le premier choc normal d'un conflit qui devait, au XIII^e^ siècle, engager Aristote en théologie. Le rôle de la grammaire s'en trouva en définitive confirmé, puisqu'il fut légitimé par la loi même de l'esprit. Discerner les « genres littéraires » de la Bible, c'est faire de bonne théologie.

II. Les « noms » humains de Dieu

L'application à la théologie de la théorie grammaticale de Bernard de Chartres sur l'*unitas nominis* s'est développée selon les étapes d'un passage de la grammaire à la logique, puis de la logique à la psychologie et à l'épistémologie. Le même phénomène s'est produit sur un terrain analogue, où la grammaire, ou plus exactement la critique grammaticale a été, pendant un certain temps, l'instrument approprié d'une spéculation théologique : la définition grammatico-philosophique du *nom substantif* fut la première base technique du traité des « noms divins ».

C'est-à-dire que, avant la critique métaphysique des dénominations de Dieu que suscita et alimenta en Occident la doctrine de Denys, avant même la critique dialectique, ou mieux à l'intérieur de cette dialectique elle-même, s'est développée une critique grammaticale, dont le XIII^e siècle ne gardera que quelques vestiges, mais qui, au début du XII^e siècle, représente la première réflexion rationnelle de l'esprit humain sur ses procédés de signification et d'expression des réalités divines.

Ainsi, sur cet autre point, les règles de la grammaire furent avant les lois de la pensée, le premier instrument appliqué par les théologiens à la critique des textes sacrés et à l'élaboration du donné révélé. L'agnosticisme auquel aboutissent ces théologiens nous invite à lire aujourd'hui avec attention leur critique du langage ; élémentaire par beaucoup d'endroits, elle a procuré aux esprits du temps un sens du relativisme qui est à la fois un trait d'humanisme et un témoignage de valeur religieuse.

Nous nous abstiendrons d'entrer dans les détails de ces théories, et nous nous contenterons d'en dégager l'armature. Ce sera suffisant pour fixer le contexte dans lequel s'engage la critique des « noms divins », au temps où Abélard dénonce avec vigueur les anthropomorphismes, pieux et dialectiques à la fois, d'Ulger, le fameux écolâtre d'Angers (1113-1126) : « ... *Qui in Andegavensi pago magni nominis magister viget, in tantam proripere ausus est insaniam, ut omnia creaturarum nomina ad Deum translata, ipsi quoque Deo convenire velit* [1]. »

La définition des grammairiens

C'est évidemment à Priscien qu'il faut recourir. « *Nominis est proprium* », dit-il, « *significare substantiam cum qualitate* [2] ». Mais c'est à Priscien lu et interprété par des esprits farcis des *Catégories* d'Aristote : Pierre Hélie est tout proche, et Boëce depuis longtemps activement exploité.

Sous ces patronages, la jonction de la grammaire et de la logique s'amorce ainsi. Les mots (*dictio*), qui sont des sons animés portant signification (*vox significativa*), se divisent en plusieurs catégories ou parties du discours (*partes orationis*) ; autrement dit, la *ratio significativa*, par quoi se définit la *dictio* en

[1] Abélard, *Theol. christ.*, lib. IV ; P. L., 178, 1285 B.
[2] Priscien, *Grammatica*, II, c. 5.

général, se spécifie selon divers *modi significandi* (ainsi Boëce ; Priscien dit *proprietates significationum*), qui constituent autant d'espèces : nom, prénom, verbe, adverbe, etc. *Dolor, doleo* sont deux *voces* signifiant la même chose, mais avec référence à des modes d'être différents ; en saisissant ces manières d'être, l'intelligence confère aux mots leur *modus significandi* propre : *dolor* signifie par manière de chose permanente, *doleo* par manière d'action s'écoulant. Tandis que la valeur de signification du verbe porte sur une *action*, celle du nom procède donc à la manière dont est exprimée une *chose* ayant telle forme, telle qualité ; signification constituée par conséquent par un double mode : substance et qualité, *substantia cum qualitate*. Non pas que le nom désigne toujours une « substance » en vérité existante comme telle, selon les prédicaments ontologiques ; mais la chose qu'il désigne, il l'exprime à la manière d'une substance. Ainsi la *blancheur* n'est pas une substance, mais un accident ; grammaticalement, le mot *blancheur* signifie cependant à la manière dont une substance est signifiée ; et en outre son contenu implique une forme, une qualité, par laquelle la chose est dite blanche. Tel est le *modus significandi* du *nomen*, qui à cause de cela est dit *substantivum* [1].

---

[1] Cette théorie est élaborée par les grammairiens sur la base de Boëce, *De interpretatione*, et en concordance avec les textes d'Aristote (*Catég.*, début du *Peri Herm.*). On trouvera un résumé de cette élaboration grammaticale dans Thurot, *op. cit.*, pp. 149-164, avec de nombreux extraits (insuffisamment distingués dans leur progrès chronologique). Voir en particulier l'exposé de Michel de Marbaix (XIII[e] siècle), où le thème général est exploité et modifié par une critique philosophique développée : « Duo sunt modi essentiales ipsius nominis, sicut dicunt nostri doctores gramatice, scil. modus significandi *substantie* sive quietis vel habitus sive permanentis, quod idem est, et modus significandi *qualitatis* sive determinati vel distincti, quod similiter idem est. *Primo* ergo ostenditur quod modus significandi substantie vel permanentis sit eius modus significandi ; et hoc specialiter patet ex dictis antiquorum sane tamen intellectis, quia ipsi communiter in hoc consentiunt et dicunt quod ipsum nomen significat substantiam. Quod sine dubio non est intelligendum de substantia vera existente in predicamento ipsius substantie. Non enim nomen, unde nomen est, significat huiusmodi substantiam veram... Propter quod intelligendum est ipsum nomen substantiam significare pro tanto quod ipsum significat quidquid significat, sive fuerit substantia sive accidens sive habitus sive privatio sive motus sive transmutatio, sub modo essendi vel proprietate permanentis sive habitus sive quietis, qui quidem est modus substantie, eo quod quidquid permanet per naturam substantie permanet... *Secundo* similiter ostenditur quod modus significandi qualitatis vel determinati vel distincti, quod idem est, sit modus significandi eiusdem nominis... » (*loc. cit.*, pp. 160-162).

Les logiciens du XII^e siècle doublèrent d'expressions propres à leur discipline le vocabulaire des grammairiens [1], et distinguèrent dans le nom : le *suppositum* qui répond à la *substantia* de Priscien, et le *significatum* qui répond à *qualitas*. Ce à quoi est appliqué la dénomination, c'est le *suppositum*, ce par quoi vaut la dénomination, c'est le *significatum*. « *Duo sunt attendenda in nomine, scil. forma sive ratio a qua imponitur, et illud cui imponitur ; et haec vocantur a quibusdam* significatum *et* suppositum, *a grammaticis autem vocantur* qualitas *et* substantia [2]. »

Nous voici tout proches de l'analyse philosophique, avec les risques d'un passage indu de la logique, toute conceptuelle, à l'ontologie, imprégnée de réalisme. Le vocabulaire de Boëce introduit cette métaphysique, d'inspiration aristotélicienne : une réalité quelconque se décompose en *quod est* et *quo est*, c'est-à-dire que, en tout être qui n'est pas par soi, il y a composition : *quod est* désigne le sujet même qui a telle forme ou qualité (à commencer par la *forma essendi*), *quo est* désigne cette forme par quoi le sujet est tel (ou *est* simplement). Ainsi *homo et humanitas*. Le nom concret signifie en *quod*, puisqu'il se réfère à un être subsistant ; le nom abstrait signifie en *quo*, puisqu'il se réfère à la forme qui subsiste, non proprement à sa subsistance [3]. Ce dédoublement de *modus significandi* est à la base des lois commandant l'usage des mots abstraits et des mots concrets. En réalité, la philosophie intervient légitimement pour rendre raison psychologiquement de cette abstraction, qui est fabricatrice de dénominations purement formelles, sans référence à une existence réelle. L'on pressent assez par où la théologie va se trouver exploiter cet appareil grammatico-philosophique, quand, pour désigner Dieu et signifier ses perfections, elle analysera ces instruments linguistiques et critiquera leur portée.

L'application théologique

La critique théologique des « noms » de Dieu — qu'ils soient tirés du texte sacré ou construits par notre raison — va donc

---

[1] Cf. sur ces doublets, ci-dessus, p. 10, n. 3.

[2] Cf. ALBERT LE GRAND, *In I Sent.*, d. 2, a. 11, sol. (éd. Borgnet, 25, 66.)

[3] Cf. un bon exemple de l'emploi de cette analyse boécienne, dans SAINT THOMAS, *I^a Pars*, q. 13, De nominibus Dei, a. I, ad 2.

trouver son appui en ceci : un *nomen* qui perdrait sa *qualitas* perdrait son *modus proprius significandi*, autant dire perdrait son sens, n'aurait plus de portée ; il serait vraiment — et l'on voit sur quel parallélisme solide, en analyse de Boëce, se fonde cette comparaison — comme une réalité sans « forme », un *homo* sans *humanitas*, on tout au moins, à l'extrême, une essence sans existence, sans *forma essendi*, une abstraction. Un nom, pour avoir valeur, doit signifier *substantiam cum qualitate* ; c'est sa définition même.

Or qu'observons-nous de prime abord dès que nous voulons donner des « noms » à Dieu ? Impossible en lui de trouver, même par analyse abstractive, une composition quelconque de « substance » et de « qualité », de *quod est* et de *quo est*. Dieu est simple. Il est, tout court. C'est pourquoi, radicalement, il est innommable. La contexture même de nos procédés d'expression (*modi significandi*) est volatilisée : le découpage verbal, avant même le découpage conceptuel, trahirait la toute première condition de Dieu : son infinie simplicité. Le langage nous enferme en nous-mêmes ; nous ne pouvons transférer à Dieu nos noms et prédicats [1], sinon par artifice et en métaphore, — ou alors par une volatilisation de toute forme dans sa suréminence essentielle, au delà de tout « mode » : la grammaire prépare, et déjà rejoint Denys et ses négations mystiques.

« *Cur quaeris nomen meum, quod est mirabile ?* » Ce texte biblique [2] illustre à merveille les conclusions de tous les traités que pendant un siècle les théologiens vont produire sur la « translation » des noms à Dieu : *De translatione partium declinabilium in divinam praedicationem* [3]. Qu'il suffise de renvoyer à Albert le Grand qui intitule ainsi son enquête ; on y trouvera mise en œuvre toute la technique grammaticale, au point que son exposé demeurerait inintelligible si l'on ne se référait aux théories de Priscien ci-dessus évoquées. Saint Thomas, lui, fondant sur une métaphysique cet agnosticisme grammatical, en limitera la portée ; mais à lire ses textes [4], on verra l'intérêt que conserve la

[1] Ni non plus les verbes, disait-on, puisqu'ils impliquent essentiellement temps. Cf. notre première partie.

[2] *Juges*, 13, 18, cité par ALBERT LE GRAND, *Sum. theol. Iª Pars*, tr. 14, q. 58, m. 1, sol. (éd. Borgnet, 31, 583.)

[3] C'est le titre de la qu. 58 ci-dessus citée.

[4] Soit *In I Sent.*, d. 22, q. 1, a. 1, ad 3, soit *Iª Pars*, q. 13, a. 1, ad. 3 (et aussi ad 2). Et maints détails textuels dans ces questions « de nominibus divinis ».

critique grammaticale, et on situera exactement, dans cette perspective, sa thèse de l'analogie sur le champ où elle prend son départ : les procédés d'attribution, les *modi significandi*.

Restant sur le terrain de la grammaire, nous mentionnerons seulement, au cours de cette longue histoire du traité des noms divins, la règle (*regula*, c'est précisément le vocabulaire des grammairiens, transféré en théologie [1]) que posa, entre plusieurs autres, Alain de Lille, dont l'art grammatical d'ailleurs s'est déjà alimenté de métaphysique dionysienne : « *Omne nomen datum a forma, in divinam praedicationem sumptum, cadit a forma* [2]. » Ce qu'Albert le Grand commentera ainsi : « *Cum ergo omne nomen significet formam, ut dicunt Boetius et Grammaticus, qui dicit quod nomen significat substantiam cum qualitate, et cadens ab illa, cadit a significatione propria, videtur quod nomen in divina praedicatione nihil significet, et sic non potest transumi in divinam praedicationem* [3]. »

Un épisode cependant vaut d'être noté. Non seulement il illustre ce travail de la grammaire en théologie, mais il décèle la base de toute une spéculation dont on va chercher souvent bien loin l'origine : la théorie des perfections « adjacentes » en Dieu. De même que, ci-dessus, nous avons découvert la théorie des *Nominales* dans la grammaire de Bernard de Chartres, de même ici allons-nous éclairer, dans un texte d'Abélard, un tout premier épisode — grammatical — du conflit sur la valeur des noms divins.

Les perfections que nous attribuons à Dieu : bonté, justice, sagesse, puissance, etc. sont réelles, aussi réelles en lui que dans les créatures auxquelles nous les attribuons. Nos dénominations portent. Or c'est la loi même des noms, et leur unique procédé de signification (*modus significandi*), d'appliquer à une substance une qualité, à un « *suppositum* » une « *forma* ». Un homme juste est un sujet doué d'une forme ; Dieu est juste, c'est dire que l'essence divine est douée d'une forme, la justice. Ainsi le veut la définition de Priscien.

---

[1] Cf. *Un essai de méthode théologique au* XII^e *siècle* [à base de grammaire], dans *Rev. sc. ph. th.*, XXIV (1935), pp. 258-267.

[2] Alain de Lille, *De regulis fidei*, reg. 17 ; P. L., 210, 629. Cf. reg. 36 : « Omne pronomen demonstrativum cadit a sua demonstratione in divinis. » (*Ibid.* 210, 638) ; reg. 27, etc.

[3] Albert le Grand, *Sum. theol.*, I^a Pars, tr. 14, q. 58, m. 1, qu. 1, obj. 1.

Telle est la théorie que dénonce Abélard à deux reprises [1], en l'attribuant à un maître fameux, son contemporain, écolâtre à Angers, sans doute Ulger. Et lui, le dialecticien féru de raisons, défend ici l'inaccessible mystère de Dieu contre cet anthropomorphisme grammatical : « *Indignum vehementer existimo ut verba caelestis oraculi restringam sub regulis Donati.* » C'est bien Donat et Priscien, entendez la grammaire, qui sont ici en cause, non la métaphysique ; et c'est à partir de là qu'il faut voir se construire peu à peu le traité de Dieu dans la scolastique des XII^e^ et XIII^e^ siècles. Même après avoir acquis les ressources d'une métaphysique de la causalité et de l'analogie, la théologie conservera le bénéfice propre de cette critique grammaticale, et son vocabulaire en restera imprégné.

* * *

Fonction du temps dans le *verbe*, définition du *nom* : ces deux thèmes spéculatifs des grammairiens, introduits en théologie, y furent, comme on le voit, un ferment de critique rationnelle très actif et fécond. Quelles qu'aient été les solutions adoptées, les excès de dialectique ou les confusions de méthode, il reste que les théologiens, en principe et en instrumentation technique, prirent conscience de la légitimité et de la valeur d'une discipline qu'une certaine mysticité de la foi avait longtemps répudiée.

Historiquement, cette effervescence rationnelle nous invite à discerner, au cours du XII^e^ siècle, une première étape, un premier type de spéculation scolastique, à base de grammaire. Il n'était pas sans intérêt d'en mesurer l'étendue et la consistance, soit au plein de son rendement, soit plus tard, à travers le XIII^e^ siècle, dans quelques filons encore exploités, derniers témoignages de l'influence de Bernard, le vieux maître de l'école de Chartres.

Le Saulchoir. M.-D. CHENU, O. P.

---

[1] ABÉLARD, *Introd. ad theol.*, lib. II, c. 8 ; P. L. 178, 1057 A ; et *Theol. christ.*, lib. IV ; P. L., 178, 1285 B : « Quorum etiam unus qui in Andegavensi pago magni nominis magister viget, in tantam proripere ausus est insaniam, ut omnia creaturarum nomina ad Deum translata, ipsi quoque Deo convenire velit, ex quibusdam formis diversis essentialiter ab ipso Deo sicut et in creaturis, veluti cum dicitur Deus justus sicut et homo justus, ita justitiam ab ipso Deo essentialiter diversam intelligit sicut ab homine ; et similiter cum dicitur Deus sapiens, Deus fortis... Quod maxime ex eo astruere nititur quod ait Priscianus proprium esse nominis substantiam et qualitatem significare. »

LE CONCILE DE REIMS ET L'ERREUR THÉOLOGIQUE DE GILBERT DE LA PORRÉE

Les décisions doctrinales du concile de Reims (1148), où furent passionnément discutées les théories trinitaires de Gilbert de la Porrée, posent en histoire des doctrines un problème d'un piquant intérêt, au moins à première vue. Comment expliquer, en effet, l'influence persistante et étendue qu'exerça ce théologien sur la pensée de son siècle [1], si une condamnation solennelle [2], au terme de sa carrière, vint ruiner son prestige ? Et d'autre part, si l'évêque de Poitiers était sans reproche, comment justifier la sévérité des jugements que portèrent bientôt sur sa doctrine des hommes comme saint Albert le Grand [3] ?

---

[1] J. de Ghellinck, art. *Pierre Lombard* dans le *Dict. de Théol. Cath.*, t. XII, col. 2010 et *Le Mouvement théologique*, Paris 1914, p. 108. Que celui dont le savoir et les conseils infiniment complaisants facilitèrent maintes fois, enrichirent et guidèrent notre travail, veuille bien trouver ici l'expression de notre vive gratitude.

[2] B. Jungmann, *Institutiones Theologiae Dogmaticae Specialis, Tractatus de Deo Uno et Trino*, nº 108, 2e éd. Ratisbonne 1874, p. 77 ; L. de San, *Tractatus de Deo Uno*, Louvain 1894, t. I, p. 105 n., et nombre de théologiens (plus récemment M. F. Vernet dans le *Dict. de Théol. cath.*, art. *Gilbert de la Porrée*, t. VI, 1351), après Suarez, *De Sanctissimo Trinitatis Mysterio*, l. IV, c. II, éd. Vivès, Paris 1856, t. I, pp. 620-622, et (malgré certaines réserves) Vasquez, *Commentariorum ac Disputationum in I Partem S. Thomae, disp. CXX, c. II* (éd. d'Ingolstadt, 1609, t. II, pp. 71-73). Même affirmation chez J. Bach, *Die Dogmengeschichte des Mittelalters*, t. II, Vienne 1875, p. 157, et J. Schwane, *Dogmengeschichte der Mittleren Zeit* (t. III) § 26, Fribourg 1882, pp. 122-124, etc.

[3] « *Opinio Porretanorum et falsa et haeretica est, et ab Alexandro (?) Papa in concilio Remensi condemnata* » (*In I Sent.* XXVI, art. X, sol.). Avant lui déjà, Othon de Sainte-Blaise (?), vers 1209, dans la *Continuatio Sanblasiana* de la chronique d'Othon de Freisingen (MGH, SS, t. XX,

Faudrait-il voir dans l'accueil que, malgré le concile, maint théologien du XII^e siècle réserva à l'influence porrétaine, un esprit de fronde bravant la redoutable autorité et l'intransigeante orthodoxie de saint Bernard [1], et l'étroitesse de vue du parti « conservateur » ? Ne croirait-on pas retrouver ici les traces d'un conflit secret mais réel mettant aux prises « l'intégrisme » de grands veneurs d'hérésie comme Gerhoh de Reichersberg [2], et des tenants de saint Bernard, tels Geoffroy de Clairvaux son secrétaire, Pierre Lombard et d'autres écolâtres [3], avec les conceptions plus libres des Porrétains, soutenus au concile de Reims par la sympathie de la cour romaine et de ses cardinaux [4] ?

---

p. 305), et HÉLINAND DE FROIDMONT (après 1200) dans sa *chronique* (PL. CCXII, 1038 A).

[1] Voyez ce que dit de son attitude à Reims JEAN DE SALISBURY au chapitre 8 de l'*Historia Pontificalis* : « *De ipso tamen* [saint Bernard] *uaria opinio est, aliis sic et sic sentientibus de eo, quod uiros in litteris famosissimos. Petrum Abaielardum et prefatum Gislebertum tanto studio insectatus est, ut alterum Petrum scilicet condempnari fecerit, alterum adhibita omni diligentia nisus sit condempnare.* » (*Hist. Pont.*, éd. Poole, Oxford 1927, p. 17.)

[2] Son hostilité contre Gilbert et son école s'affirme par exemple au *Liber de novitatibus huius temporis* adressé à Alexandre III (MGH, *Lib. de Lite*, III, pp. 301 et 303) ; son « *aemulatio bona contra... errores* », dans une lettre (P.L. CXCIII, 489 C). Alexandre III s'efforça d'ailleurs d'imposer silence à Gerhoh et à ses adversaires, tant il jugeait inopportunes leurs véhémentes controverses (voyez deux lettres de ce Pape dans PEZ, *Thesaurus Anecdotorum* V [ou VI] 1, 398-400). Gerhoh semble avoir presque pris cette réponse pour une approbation (*Epist. XXI*, P.L. CXCIII, 578 D).

[3] « *Incertum habeo an zelo fidei, an emulatione nominis clarioris et meriti, an ut sic promererentur* [« *magistri scolares* » *qui* « *suas et aliorum* » *linguas in Gisleberium acuebant* »] *abbatem, cuius tunc summa erat auctoritas, cuius consilio, tam sacerdotium quam regnum pre ceteris agebatur* » (*Hist. Pont., loc. cit.*).

[4] L'*Historia Pontificalis* nous apprend en effet la sympathie des cardinaux pour Gilbert et leur hostilité envers saint Bernard et ses partisans : « *Condixerunt ergo* [*cardinales*] *fouere causam domini Pictauensis, dicentes quod abbas arte simili magistrum Petrum aggressus erat ; sed ille sedis apostolice non habuerat copiam que consueuit machinationes huiusmodi reprobare et de manu potentioris eruere pauperem... Erat autem certum quod ei* [saint Bernard] *quidam cardinalium plurimum ir uidebant, nec a detractione poterant continere. Episcopus vero fretus auxilio et consilio cardinalium conflictum adiit confidenter...* » (c. 9-10, pp. 20-22). Voir aussi les *Gesta Frederici* d'OTHON DE FREISINGEN (MGH, SS, XX), relatant, au c. 56, les rapports d'amitié de Gilbert avec de nombreux cardinaux, et, au c. 57, la jalousie que les cardinaux vouaient à saint Bernard et à sa puissante influence sur Eugène III, son ancien moine. A la décharge de ces bons cardinaux il faut toutefois reconnaître que certain procédé de saint Bernard, réunissant de son propre mouvement et sous sa direction privée des évêques et des écolâtres pour leur faire accepter la profession de foi qu'il voulait

La réalité, hélas ! est plus terne et plus banale. Le Lombard n'était pas plus étroitement conservateur que Gilbert, et, comme son adversaire, il fut lui-même attaqué par Gerhoh dès 1141 ou 1143 [1]. Et d'autre part, il est très certain que *Gilbert ne fut pas formellement condamné à Reims*, malgré *l'erreur théologique* [2] qu'il faut reconnaître dans sa doctrine.

La preuve de notre assertion n'offrira pas à nos lecteurs l'attrait du pittoresque, de l'imprévu et du déconcertant. Elle demandera à ceux qui en voudront vérifier la rigueur, longue patience pour déchiffrer et discuter des textes obscurs et ennuyeux. Toutefois cette laborieuse enquête, pour nous livrer la solution d'un problème assez secondaire d'histoire conciliaire, devra mettre en lumière les traits nettement accusés du réalisme de Gilbert de la Porrée et de son épistémologie inconsciente. Et nous pensons qu'il ne sera pas sans intérêt de retrouver ainsi, au XII^e^ siècle, à propos d'une querelle trinitaire, une conception philosophique qui, mieux élaborée au cours de l'histoire, comptera d'illustres défenseurs.

Le plan de notre étude sera fort simple, il s'impose de lui-même : après avoir déterminé la portée exacte des décisions ecclésiastiques de Reims, nous examinerons les œuvres mêmes de Gilbert de la Porrée pour juger de son orthodoxie d'après son propre témoignage. Cet examen occupera nos chapitres II et III ; on déterminera d'abord la doctrine trinitaire du Porrétain ; puis on dégagera les principes secrets ou avoués d'épistémologie et de métaphysique générale qui commandent le sens précis de cette théologie.

---

opposer à Gilbert, manquait de courtoisie, sinon de discrétion (*Hist. Pont.*, c. 8-9, éd. cit., pp. 16-22 ; *Gesta*, c. 56-57, éd. cit., pp. 383-384, GEOFFROY, *epist. de condemn... Gilberti...*, P.L. CLXXXV, 591 C-D). La grandeur de saint Bernard est-elle d'ailleurs diminuée de ce que jusqu'aux dernières années de sa vie, Dieu lui ait laissé porter très humblement la rançon de son ardent génie ?

[1] *Libellus de ordine donorum sancti Spiritus*. MGH, *Lib. de Lite*, t. III, p. 275.

[2] Au sens technique du mot, distinguant l'erreur théologique de l'hérésie proprement dite.

CHAPITRE PREMIER

Gilbert de la Porrée et le Concile de Reims

« *Euocatus apparebat in curia uir etate nostra litteratissimus, magister Gislebertus episcopus Pictauorum, responsurus clarissime opinionis et eloquentissimo uiro abbati Clareuallensi* [1]. » Les deux adversaires que nous présente en ces termes Jean de Salisbury et qui allaient se rencontrer à Reims pour la dernière fois [2], n'étaient point de minces personnages. Nous n'aurons point l'impertinence de révéler à nos lecteurs la personnalité de saint Bernard, mais nous ne croyons pas inutile de présenter en quelques mots le très savant évêque de Poitiers [3].

---

[1] *Hist. Pont.*, c. 8, éd. cit., p. 16.

[2] Jean de Salisbury nous apprend un peu plus loin (*ibid.*, c. 12, p. 27), que saint Bernard le chargea de proposer une entrevue à Gilbert. Mais ce fut en vain, Gilbert la refusa, d'ailleurs assez dédaigneusement.

[3] Sur Gilbert de la Porrée, voir F. Vernet, art. cité, et les articles, de valeur inégale, des différentes encyclopédies. Signalons, pour mémoire, la brève mais très exacte notice du P. Pelster dans l'*Encycl. Italiana*, l'article peut-être trop bienveillant de A. Landgraf dans le *Lexikon f. Theol. u. Kirche*, celui de Lipsius dans l'*Allgemeine Encyclopädie* de Ersch et Gruber, t. 67, Leipzig 1858, ceux du *Kirchenlexikon*, de *Religion in Gesch. u. Gegenwart*, etc. Voir encore, outre la monographie de A. Berthaud (*Gilbert de la Porrée*, Poitiers 1892, à recommencer), les études générales de Hauréau, *Hist. de la Philos. scolastique*, Paris 1872, t. I, pp. 447-478 ; Poole, *Illustrations of the Hist. of Mediev. Thought*, 1re éd., Londres 1884, pp. 167-200, 2e éd., New-York 1920, pp. 146-175 ; Haskins, *The Renaissance of the Twelfth Century*, 2e impr., Cambridge 1928, et *Studies in the Hist. of Mediaev. Science*, 2e éd., *ibid.* 1927, *passim* ; de Ghellinck, *Le Mouv. Théol.*, pp. 108-109 et *passim* ; De Wulf, *Hist. de la Philos. médiév.*, 6e éd., Paris-Louvain 1934, t. I, pp. 211-217 ; Manitius, *Gesch. des Latein. Literatur des Mittelalters*, B. III, pp. 210-215 (dans le *Handbuch der Altertumwiss.*); A. Dempf, *Metaphysik des Mittelalters*, pp. 68-69 (dans le *Handbuch der Philosophie* de Baeumler et Schröter, *Die Grunddisziplinen*); Ueberweg, *Grundriss*, 10e éd. (Baumgartner), pp. 317-320, 126*-127*, et 11e éd. (Geyer) pp. 238-241, 704 sq.; Grabmann, *Gesch. der Scholast. Methode*, Fribourg 1911, t. II, pp. 408-439. Du point de vue doctrinal, on trouvera les études les plus pénétrantes et les plus suggestives dans Vacandard, *Vie de saint Bernard*, 4e éd.,

Né dans cette ville vers 1085 au plus tard [1], Gilbert y fut l'élève d'Hilaire à l'école cathédrale, puis il fut écouter à Chartres le fameux Bernard, à Paris, Guillaume de Champeaux et Abélard, à Laon, les deux frères Anselme et Raoul. Après de longues années d'étude, il enseigna lui-même à Chartres, dont il fut plusieurs fois chancelier (en 1126, 1134, 1136) [2]. De Chartres, il passa à Paris, où il professa la dialectique et la théologie [3]. En 1141 ou 1142, il devint évêque de sa ville natale [4]. Cinq ans plus tard éclatait la querelle théologique dont s'occupent ces pages. Gilbert mourut, entouré du respect universel, en 1154 [5].

La carrière de cet homme d'étude fut particulièrement brillante en ce temps de « renaissance » que marqua le XII^e siècle. Grand ami des livres [6], Gilbert de la Porrée fut homme de vaste

---

Paris 1910, t. II, pp. 339 sq., Stöckl, *Gesch. der Philos. des Mittelalters*, Mayence 1864, t. I, pp. 274 sq. (bonne étude, qui semble s'inspirer fortement de celle de Ritter, *Gesch. der Philos.*, t. VII, Hambourg 1844, pp. 437-474); et, surtout pour la théologie trinitaire de Gilbert, de Régnon, *Etudes de théol. positive sur la Sainte Trinité*, Paris 1892, t. II, pp. 87-108. Sur la diffusion de l'influence porrétaine, consulter F. Vernet, *loc. cit.* ; J. de Ghellinck, *loc. cit.* et *L'histoire de « persona » et d' « hypostasis » dans un écrit anonyme porrétain du XII^e siècle* (*Rev. néoscolast.*, 1934, pp. 111-127); A. Landgraf, nombreux articles dans *Zeitschr. f. Kath. Theol.*, 1930, pp. 180-214, *Collectanea Franciscana*, 1933, pp. 182-208, *Divus Thomas* (Fribourg), 1935, pp. 269-273, *Scholastik*, 1935, pp. 177-192 et 369-379, etc.

[1] En 1148, il avait passé quelque soixante ans, nous dit Jean de Salisbury (*loc. cit.*, c. 8, p. 17), à lire et « dévorer » les livres. Sur la date de naissance de Gilbert, voir O. Hofmeister, *Studien über A. v. Freising* (*Neues Archiv des Gesell. f. ält. deutsche Gesch.*, 1912, t. XXXVII, pp. 641-642.

[2] Cf. pour les deux premières dates le *Cartulaire de N.-D. de Chartres*, éd. de Lépinois et Merlet, 1865, t. I, p. 142 (cité par Poole, *English Historical Review*, 1920, p. 332), et pour celle de 1136, le *Cartulaire de l'abbaye de Saint-Père à Chartres*, éd. B. Guérard, 1840, p. 506.

[3] J. de Salisbury, *Metalogicon*, l. II, c. 10, éd. Webb, Oxford, 1929, p. 82.

[4] La date de 1142 serait exacte d'après un inédit cité dans la *Gallia Christiana*, t. II, 1175, n.b. Mais celle de 1141 nous paraît préférable à cause de l'accord entre le manuscrit utilisé par du Boulay (*Hist. Univ., Paris.*, t. II, p. 736) et la *Vita B. Giraldi de Salis*, notant vers la fin du XIII^e siècle que Grimoard, prédécesseur de Gilbert au siège de Poitiers, n'y passa qu'une année (c. II, *Acta Sanctorum*, oct. t. X, 1861, p. 257 F). Or, Grimoard fut sacré au début de 1141, d'après la *Chronique de saint Maxence* (*Recueil des Hist. des Gaules et de la France*, t. XII, pp. 408 B-C). Gilbert fut-il nommé écolâtre à Poitiers avant d'en devenir évêque? La chose paraît improbable à M. Poole (*ibid.*). En tout cas, aucun témoignage ne l'établit.

[5] Robert du Mont († 1186), *Chronique*, dans *Chronicles and Memorials*, 82 IV, p. 181.

[6] Haskins, *The Renaissance*, p. 376 ; Clerval, *Les Ecoles de Chartres*, Paris 1895, pp. 165 et 167.

science, au témoignage, enthousiaste, il est vrai, mais difficilement récusable à cause de sa précision et de ses détails, de Jean de Salisbury [1] qui fut à Paris son élève [2]. Il ignorait le grec, semble-t-il ; ce qui ne l'empêchait pas de lire les Pères grecs en traduction [3]. Remarquables, les connaissances de Gilbert l'étaient surtout, au gré de ses contemporains, dans le domaine des sciences profanes [4].

Les disciples du Porrétain furent nombreux, et plusieurs d'entre eux furent éminents. A côté de Jean de Salisbury que nous venons de citer, il faut ranger sans doute Othon de Freisingen [5]

---

[1] Cf. *Hist. Pont.*, c. 8-13, pp. 17-18, 22, 28, 29. C'est le jugement très net de Mgr GRABMANN (*Gesch. der Schol. Methode*, t. II, p. 410). Voir aussi DU BOULAY, *loc. cit.* et POOLE, *Illustrations*, 1re éd., pp. 132 sq. ; 2e éd., pp. 112 sq.

[2] *Metalogicon*, loc. cit.

[3] Au témoignage de l'auteur anonyme du *Liber de diversitate nature et persone* (Ms. Cambr. Univ. Libr. li. IV, 27, f. 129 v., l. 28 sq., dont le prologue fut édité par HASKINS dans les *Studies*, éd. cit., pp. 210-212 ; cf. J. DE GHELLINCK, *Patristique et argument de tradition au bas moyen âge*. Aus der Geisteswelt des Mittelalters. *Beitr. z. Gesch. d. Philos. Theol. d. Mitt.*, Supplementband III 1, 1935, pp. 414 n. 43). « *Cumque reversus in Germaniam ad fredericum victoriosissimum romani imperii principem petro venerabili tusculano episcopo tunc ibidem legatione sedis apostolice fungenti apportatum libellorum meorum thesaurum demonstrassem ipseque sanctissimas illorum sententias diligenter ruminasset admiratus plane fuit tantam in gisilberto pictaviensi episcopo sapientiam quod cum grecorum volumina tanquam lingua eorum ignarus numquam legisset in illorum tamen intellectu tam scriptis quam dictis totus fuisset statimque illos transcribi iussit. Latebat tamen eum quod beati theode(r)iti et sophronii scripta in latinum translata sepe revolvisset cum aliorum libris sive grecorum sive latinorum et maxime athanasii et hylarii...* » Othon de Freisingen devait avoir du grec une connaissance aussi médiocre que celle de Gilbert : A. HOFMEISTER, *art. cit.*, *Neues Archiv*, pp. 692 sq. (cf. Dom K. HAID dans *Cist. Chronik*, n° 518, pp. 98-99), leur accorde assez de science du grec pour en pouvoir déchiffrer un texte accompagné de sa traduction latine.

[4] Opposant les connaissances de Gilbert à celles de saint Bernard, Jean de Salisbury note que l'abbé de Clairvaux, pour versé qu'il fût dans les Ecritures, était moins au courant des sciences profanes : « *seculares vero litteras minus noverat, in quibus, ut creditur, episcopum nemo nostri temporis precedebat* (*Hist. Pont.*, c. 12, pp. 27-28). L'opposition entre saint Bernard et Gilbert nous révèle ce qui, au gré de notre historien, faisait l'excellence de l'évêque de Poitiers.

[5] MANITIUS, *loc. cit.*, p. 210 et K. HAID, *Otto von Freising*, *loc. cit.*, pp. 95-96. Sur son lit de mort, Othon craignit de s'être montré trop favorable à l'évêque de Poitiers (OTTONIS FRISING. EPISC. ET RADEWINI, *Gesta Friderici Imper.*, l. IV, c. 11, MGH, SS, t. XX, p. 452). L'influence porrétaine sur la pensée d'Othon se retrouve au VIIIe livre de sa *Chronique* (MANITIUS, *loc. cit.*, p. 380) et peut-être encore au début des *Gesta* (l. I, c. 5, éd. cit., pp. 354-356)

et sûrement de Raoul Ardent [1], Jean Beleth [2], Yves de Chartres [3], Jordan Fantasme [4], Nicolas d'Amiens [5], Etienne de Alinerra [6], Hugues de la Rochefoucauld, proposé au siège de Bordeaux [7], Pierre, adversaire par ailleurs inconnu de Gerhoh de Reichersberg [8], le chanoine A. de Saint-Ruf [9], les auteurs anonymes du *Liber de diversitate nature et persone* [10], des *Sententiae Divinitatis* [11], de deux commentaires de saint Paul (Paris, Bibl. Nat., Lat. 686 et Arsenal 1116) [12], peut-être celui du *Liber de unitate et uno* [13], plusieurs membres de la Cour romaine [14], etc.

---

dans une dissertation qui rappelle fort les conceptions développées dans les commentaires de Gilbert sur Boëce (Manitius, *ibid.*, p. 382). Qu'on prenne garde toutefois de ne point exagérer cette ressemblance. Elle pourrait s'expliquer en large mesure par la commune influence de Boëce subie par les deux auteurs. En tout cas, Othon devait se montrer fort sympathique aux théories porrétaines, comme nous l'apprend une lettre que lui écrivit Gerhoh de Reichersberg (P. L. CXCIII 586 D-604 D ; voir surtout les deux passages cités par Manitius). Sur l'influence de Gilbert sur Othon, cf. A. Hofmeister, *loc. cit.*, pp. 646 sq.

[1] J. de Ghellinck, *Mouvement*, p. 108, n. 4.

[2] Grabmann, *loc. cit.*, p. 431 (d'après Denifle, *Die Abendländische Schriftausleger bis Luther*, Mayence 1905, pp. 344-346).

[3] *Ibid.* et Clerval, *loc. cit.*, p. 185. Il ne s'agit évidemment pas ici de l'illustre canoniste, bien antérieur à Gilbert.

[4] *Ibid.*

[5] Grabmann et Denifle, *loc. cit.*

[6] Helinand de Froidmont, *Chronique*, l. XLVIII, P. L. CCXII 1038 B.

[7] du Boulay, *loc. cit.*, p. 280, *Hist. de France*, *loc. cit.*, p. 399, Clerval, *loc. cit.*, p. 188.

[8] Gerhoh, *Epist.* XXIII, P. L. CXCIII, 589 A-B.

[9] P. Fournier, *Etudes sur Joachim de Flore et ses doctrines*, Paris 1909, pp. 74-75. Le *Liber de vera philosophia* nous apprend comment, pendant plus de trente ans, ce fidèle disciple de Gilbert parcourut toutes les bibliothèques d'Europe, recherchant, mais en vain et d'ailleurs à sa plus grande joie, si une « autorité » quelconque pouvait imposer la formule antiporrétaine « *Quicquid est in Deo Deus est* » (sur cette formule, cf. *infra* p. 52, n. 4).

[10] Haskins, *Studies*, pp. 146 et 212. Sur ce *Liber* déjà cité, cf. *supra* p. 34, n. 3, et de Ghellinck, *Rev. néoscol.*, *loc. cit.*

[11] Ce dernier (influencé aussi par la *Summa Sententiarum*, par Hugues de Saint-Victor, Abélard et saint Bernard, cf. Geyer, *Die* Sententiae Divinitatis, *Beiträge z. Gesch. d. Philos. des Mittelalters* VII 2-3, Münster 1909, pp. 10, 36, 29, 46, 53 sq., 56 sq.), mérite une attention spéciale, ainsi que l'auteur du ms. lat. 686 de la Bibl. Nat. (cf. Landgraf, *Zeitschr. f. kath. Theol.* 1930, p. 208 sq., car l'on a de bonnes raisons de voir dans l'une ou l'autre de ces œuvres le cahier d'élève qui fut désavoué par Gilbert à Reims et brûlé sur l'ordre du Pape (*Hist. Pont.*, c. 10, p. 23, Geyer et Landgraf, *loc. cit.*).

[12] Landgraf, *ibid.* et *Collect. Francisc.*, 1933, pp. 182-208.

[13] Prantl, *Gesch. der Logik*, 2e éd., Leipzig 1885, t. II, p. 230.

[14] Gerhoh de Reichersberg, *Liber de novitatibus nuius temporis* (MGH,

Tous ces élèves ne firent cependant pas également honneur à leur maître. Lui-même, devant les Pères de Reims, critiqua amèrement deux d'entre eux [1] ; Geoffroy de Mortagne (évêque de Laon de 1155 à 1174) était bien assuré que d'autres écoliers avaient fort mal compris Gilbert sur une question de droit canon [2] ; vers le temps d'Alexandre III, Jean de Cornouailles [3] et Gerhoh de Reichersberg [4] notaient pareillement le désaccord de l'école porrétaine en matière de christologie.

Aussi bien, malgré la diffusion des idées de Gilbert et le nombre de ses partisans que nous apprend Geoffroy de Clairvaux [5], cette école, selon l'expression de M. Fournier, ne formait guère qu'une « petite église » vers la fin du XII[e] siècle [6]. Les attaques de Joachim de Flore et de porrétains attardés contre Pierre Lombard, formellement désapprouvées au concile de Latran de 1215, marquèrent somme toute la fin de la querelle porrétaine. Mais dès avant ce concile, les disciples de Gilbert abandonnèrent généralement ses positions en théologie trinitaire, obéissant aux directions du Pape à Reims, vaincus par la polé-

Lib. de Lite III, p. 303). Sur ces disciples du Porrétain et d'autres encore (le cardinal Laborans, Alain de Lille, etc.), voir GRABMANN, *Die Gesch. der kathol. Theologie seit dem Ausgang der Väterzeit*, Fribourg 1933, p. 39. Pour Alain de Lille en particulier, cf. BAUMGARTNER, *Die Philosophie des Alanus v. Insulis* dans les *Beiträge z. Gesch. des Philos.*, II, 4, Münster 1896, pp. 8, n. 4 et 22-27 (théorie porrétaine des universaux chez Alain et sa portée, cf. *infra*, pp. 66-71).

[1] *Hist. Pont., ibid.*

[2] MARTÈNE, *Veterum Scriptorum et Monumentorum... Amplissima Collectio*, t. I, 839 B-C et 843 C-D.

[3] *Eulogium ad Alexandrum III*, c. III, P. L. CIC 1050 D-1051 A.

[4] Lettre à Othon de Freisingen, P. L. CXCIII 590 B-591 A. Ce dernier témoignage, toutefois, est moins net que le précédent. On en peut seulement conclure qu'après une polémique entre Gerhoh et Gilbert, ce dernier modifia ses positions sans être suivi par tous ses disciples.

[5] *Libellus*, P. L. CLXXXV, 597 B-C.

[6] *Loc. cit.*, p. 53. Que la théologie trinitaire de Gilbert ait survécu au concile de Reims, M. FOURNIER en trouve les preuves « maigres et rares » (*ibid.*). Au *Liber de vera philosophia* qu'il édite partiellement, il faut cependant ajouter au moins deux inédits : le ms. li. IV. 27 de Cambridge *Univ. Libr.* (cf. *supra*, p. 34, n. 3 et p. 35, n. 10) et la *Defensio orthodoxae fidei Gilberti Porretae*, qui fait suite à ses commentaires de Boëce dans le Vat. lat. 561. Cf. USENER, *Gislebert de la Porrée (Jahrbücher f. prot. Theol.*, 1879, p. 190 sq. et *Kleine Schriften*, Leipzig 1913, t. IV, pp. 160 sq.), et GRABMANN, *loc. cit.*, p. 432. Aussi le P. DE GHELLINCK préfère-t-il parler d'un « groupe compact, intelligent et décidé » (*Dict. de Théol. cath.*, t. XII, col. 2010).

mique de saint Bernard, de Geoffroy d'Auxerre, de Gerhoh de Reichersberg, de Gauthier de Saint-Victor, *peut-être* de Guillaume de Saint-Thierry, etc. [1], ou bien découragés par l'obscurité de pensée de leur maître. Cette attitude se révèle dans un des deux commentaires de saint Paul que nous venons de mentionner (Arsenal 1116) et qui, fidèle à Gilbert sur la question de l'efficacité du baptême, du mérite, de la transsubstantiation, etc., ne le suit plus en théologie trinitaire [2]. Malgré tout, Simon de Tournai ne cachait pas cependant (vers 1216) ses sympathies pour le porrétanisme et ne prenait pas nettement position dans la question de savoir si les propriétés personnelles dans la Trinité sont identiques à l'essence divine [3].

Des œuvres de Gilbert, qu'il nous suffise de dire qu'elles furent fort répandues au XII[e] siècle, comme en témoignent les nombreux manuscrits des commentaires sur les Psaumes, sur les épîtres de saint Paul et sur les *Opuscula sacra* de Boëce, tous antérieurs au concile de Reims où l'on discuta surtout le commentaire de Boëce : nous les étudierons avec plus de détail en appendice [4].

*
* *

C'est cet évêque de grand renom qu'accusèrent d'hétérodoxie deux de ses archidiacres [5]. N'obtenant point que Gilbert

---

[1] GERHOH, *loc. cit.* ; SAINT BERNARD, *sermo 80 in Cantica*, P. L. CLXXXIII, 1170 B-1171 A, et *De Consideratione, loc. cit.*, P. L. CLXXXII, 797-801 ; GEOFFROY, *Libellus* et *Epist. de condemnatione Gilberti Porretani* P. L. CLXXXV, 587-618 ; GAUTHIER DE SAINT-VICTOR, *Contra quatuor labyrinthos Franciae*, lib. II, édité par GEYER, *Beiträge, loc. cit.*, pp. 175*-198* (cf. DENIFLE, *Archiv f. Litteratur u. Kirchengesch. des Mittel.*, 1885, t. I, pp. 404-417) ; GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, *cf.* UEBERWEG-BAUMGARTNER, p. 334.

[2] LANDGRAF, *Collect. Franc., loc. cit.* (en particulier, pp. 198-201).

[3] SCHMAUS, *Die Trinitätslehre des Simon von Tournai, Rech. de Théol. Anc. et Méd.* 1931, pp. 380-382.

[4] Sur la diffusion des œuvres porrétaines dans les bibliothèques du XII[e] siècle, voir DE GHELLINCK, *Mouvement*, p. 109, et JAMES STUART BEDDIE, *Libraries in the twelfth century : their catalogues and contents*, dans les *Haskins Anniversary Essays*, Boston, 1929, pp. 3, 5 et 9. Parmi les manuscrits qu'offrit à l'abbaye du Bec Philippe de Harcourt, évêque de Bayeux († 1163), nous trouvons *Boetius de Trinitate, et commentum Gisleberti Porree super eundem* (catalogue du XII[e] siècle, *Tituli librorum quos dedit Philippus... n° 86*, conservé dans le ms. 159 d'Avranches et publié par H. OMONT, *Catalogue général des manuscrits des bibliothèques publiques de France-Départements*, Paris 1888, t. II, p. 397).

[5] A cause de la nouveauté « profane » de ses expressions, opinent JEAN

modifiât son explication de la Trinité, ils s'en furent à Sienne où résidait en ce moment le pape Eugène III et, au retour, rencontrèrent saint Bernard qu'ils gagnèrent à leur cause. Vers Pâques 1147, l'évêque de Poitiers se présenta devant le synode de Paris, présidé par le Pape qui voyageait en France cette année-là. La discussion, poursuivie pendant quelques jours, n'aboutit pas et le Pape remit la conclusion des débats au concile qui devait se tenir à Reims au carême de l'année suivante [1].

Le procès de Gilbert à Reims nous est connu par Jean de Salisbury, témoin oculaire qui écrivit *peut-être* une première rédaction de ces chapitres de son *Historia Pontificalis* pendant l'été de 1149 [2], par Geoffroy de Clairvaux qui, lui aussi, assista au concile, mais n'en mit par écrit les péripéties que quelque quarante ans plus tard [3], et par Othon de Freisingen († 1158) qui était à la croisade en ce moment et put recueillir ses informations, conjecture M. Poole, de quelque cardinal rencontré en Italie en revenant d'Asie Mineure [4].

Le plus impartial des trois historiens semble bien être le neveu de Frédéric Barberousse, malgré sa sympathie pour Gilbert et les scrupules qui auraient troublé ses derniers moments [5]. Geoffroy de Clairvaux, manifestement, est prévenu contre l'évêque de Poitiers ; sa lettre est d'un passionné, et, de plus, fort tardive ; ce témoignage appelle donc de prudentes réserves [6]. Quant à Jean

---

DE SALISBURY (*Hist Pont.*, c. 8, p. 17, l. 2-4, et p. 18, l. 7-10), et OTHON DE FREISINGEN (*Gesta*, c. 52, MGH, SS, t. XX, 379 sq.).

[1] Nous empruntons ce résumé aux *Gesta* (pp. 376. 379 sq.), et à GEOFFROY DE CLAIRVAUX (P. L. CLXXXV, 587 sq.).

[2] POOLE, *Hist. Pont.*, préface, p. XXXVII. Au jugement de M. POOLE (*ibid.*, p. XLII), Jean dut remanier son œuvre après 1154 (date de la mort de Gilbert que signale l'*Hist. Pont.*, c. 8, p. 18). Ce remaniement doit être postérieur à 1161, où mourut Théobald de Cantorbéry (*ibid.*), et même à 1163, année du sacre de Robert de Melun comme évêque d'Hereford (*ibid.*, p. 17). Il fut d'autant plus profond que Jean de Salisbury ne put utiliser un document capital pour son exposé, les *Capitula* ou profession de foi de saint Bernard, qu'un certain temps après la mort de Gilbert (*ibid.*, c. 11, p. 26). Le récit est antérieur à 1170, car il parut du vivant de saint Thomas Becket qui mourut cette année-là.

[3] *Epistola ad Albinum cardinalem et episcopum Albanensem*, P. L. CLXXXV, 595 A. Cf. GEYER, *loc. cit.*, p. 51 n., POOLE, *Hist. Pont.*, pp. XXXVII sq. GEOFFROY donne en outre un sommaire résumé des débats dans son *Libellus* (antérieur à l'*Historia Pontificalis*, c. 11, p. 26).

[4] POOLE, *loc. cit.* Cette conjecture, qui ne manque pas de vraisemblance, ne s'appuie pourtant sur aucun argument positif.

[5] Cf. *supra*, p. 34, n. 5.

[6] POOLE (*loc. cit.*, pp. XLI sq.) marque la même défiance. C'était déjà

de Salisbury, les passages que nous en avons déjà cités montrent qu'il était plutôt prévenu contre saint Bernard. Il mérite néanmoins grand crédit, comme le note Mgr Grabmann, à cause de son souci d'objectivité et de son amitié sincère et respectueuse pour l'abbé de Clairvaux [1]. D'ailleurs, lorsqu'il rapporte des faits moins à l'avantage de saint Bernard, dont manifestement il n'approuve pas toujours l'attitude, Jean de Salisbury affirme sa véracité avec une telle énergie et renvoie aux témoins de la chose avec tant d'insistance et de précision [2] qu'on ne peut raisonnablement récuser sa déposition [3].

Nous n'avons pas à retracer ici par le menu les péripéties des débats, nous bornant à déterminer la portée des décisions conciliaires.

Or, la première constatation qu'impose à ce sujet le témoignage concordant de l'*Historia Pontificalis* et des *Gesta*, c'est qu'il n'y en eut aucune : la discussion de la théologie de Gilbert ne fut abordée qu'après la clôture du concile et la proclamation

---

l'attitude de Jean de Salisbury (*loc. cit.*, c. 11, p. 26). Féret, cependant, s'y référait presque exclusivement dans *La Faculté de Théol. de Paris au moyen âge*, Paris, 1894, t. I, pp. 153-164.

[1] *Hist. Pont.*, c. 8 et 12, pp. 17 et 27 : Jean fut chargé par saint Bernard de proposer une entrevue à Gilbert (cf. *supra*, p. 32, n. 2). Sur le crédit accordé par Mgr Grabmann aux données de l'*Hist. Pont.*, voyez *supra*, p. 34, n. 1. Les critiques discrètes qui percent à travers son récit semblent inspirées par un certain « libéralisme » qui s'accommodait mal de l'impétuosité de caractère et de l'intransigeance doctrinale de saint Bernard. La sainteté du grand abbé et l'attrait de sa cordialité durent toujours s'accommoder des saillies d'un tempérament extrêmement fougueux (qu'on songe au sermon poignant d'émotion et de passion *in obitum fratris sui Girardi*).

[2] Par exemple *Hist. Pont.*, c. 8, p. 18.

[3] Dans son édition française de l'*Histoire des Conciles*, d'Hefele (t. V 1, Paris, 1912, p. 817 n.), Dom Leclercq fait mauvais accueil au témoignage de Jean de Salisbury parce qu'il contredit sur un point (le moment de la réunion des partisans de saint Bernard, des évêques et des écolâtres français) le récit concordant d'Othon et de Geoffroy (comparer *Hist. Pont.*, c. 8-9, pp. 18-22, *Gesta* c. 56-57, pp. 383-384 et *Epist* P. L. CLXXXV, 591 C-D). En réalité, le désaccord entre les trois témoins est sur ce point de peu d'importance (Poole, *loc. cit.*, p. xliv). Il s'évanouit même si l'on observe que la relation des faits chez Jean de Salisbury est schématisée et sans souci de l'ordre chronologique : les débats sont présentés en un récit ininterrompu qui occupe les chapitres 10 et 11 (pp. 22-27). Othon et Geoffroy au contraire, suivent l'ordre chronologique et distinguent les différentes séances de discussion. La différence entre les deux versions se réduit donc à une différence de procédé rédactionnel (cf. Poole, *loc. cit.*, p. xxxvi-xlvi, surtout les pp. xlii sq.).

de ses décrets [1]. D'après Jean de Salisbury, la soumission de Gilbert ne revêtit aucun caractère d'abjuration. Il s'engagea à corriger quelques passages de son commentaire de Boëce. Quant à la profession de foi en quatre articles rédigée contre lui par saint Bernard, elle fut promulguée devant les évêques encore présents. Mais elle n'en acquit point l'autorité d'un document authentique du magistère ecclésiastique, nous apprend Othon de Freisingen, car les cardinaux, favorables à l'évêque de Poitiers, obtinrent du Pape cette concession [2]. Ainsi s'explique que Jean de Salisbury n'ait pu découvrir cette profession de foi dans les actes du concile, ni dans le regeste d'Eugène III, et ne l'ait retrouvée que dans le *Libellus* de Geoffroy [3].

Au cours des débats, et donc avant la promulgation qu'atteste Jean de Salisbury [4] comme Geoffroy de Clairvaux [5], le Pape porta cependant une décision doctrinale : « ... *De tribus* [*ultimis*] *capitulis propter praemissam tumultuationem nihil diffiniri potuit... De primo tantum Romanus pontifex diffinivit, ne aliqua ratio in theologia inter naturam et personam divideret, neve Deus divina*

---

[1] *Gesta*, c. 56, p. 382 : « *Itaque finita synodo salutiferisque ad innovationem seu confirmationem antiquorum ibidem promulgatis decretorum capitulis, prudentiores et viciniores ad causam episcopi Gisilberti terminandam reservantur.* » JEAN DE SALISBURY confirme ce témoignage : « *Capitula autem superius posita* [composés par saint Bernard et approuvés par le Pape au cours des débats, cf. *Hist. Pont.*, c. 11, p. 24. Nous en donnons le texte au début du chapitre suivant] *non in concilio promulgata sunt, sed postea in palatio Tau, iam elapsis diebus quindecim a soluto concilio, commanentibus adhuc diversarum provinciarum archiepiscopis et episcopis ad huius cause decisionem retentis* » (c. 11, p. 26). Ce point, qui a pourtant son importance, n'est relevé, à notre connaissance, par aucun historien moderne, sinon par VACANDARD (*Vie de saint Bernard*, t. II, p. 345; HEFELE-LECLERCQ, *loc. cit.*, p. 382, est moins précis), dont l'exposé de la querelle porrétaine au concile de Reims nous paraît fort au point, sauf qu'il ne dit rien de l'impétuosité de saint Bernard. Cette impétuosité, d'ailleurs, et les démarches qu'elle inspira à l'abbé de Clairvaux, ne lui firent en aucune manière « jouer un rôle équivoque, pour ne pas dire inique », comme l'insinuent, au gré de Dom Leclercq, (*loc. cit.* à la note 57), DEUTSCH et BERNHARDI. Plus exactement, ces deux auteurs parlent d'un procédé déraisonnable.

[2] ... « *Praedicta cardinalium indignatio conquievit, ita tamen, ut praefatum scriptum tanquam inconsulta curia prolatum, velut auctoritatis pondere carens, pro symbolo in ecclesia, quod in conciliis contra haereses congregatis fierit solet, non haberetur* » (*Gesta*, c. 57, p. 384).

[3] P. L. CLXXXV, 617-618. Cf. *Hist. Pont.*, c. 11, p. 26 et aussi p. 24 (sur les corrections prescrites à Gilbert par le Pape).

[4] *Hist. Pont.*, c. 11, p. 24.

[5] P. L. CLXXXV, 592 B., cf. p. 41, n. 4.

essentia diceretur ex sensu ablativi tantum, sed etiam nominativi [1]. »

Par contre, un théologien chartrain de ce temps-là, Clarembauld d'Arras, nous parle dans son commentaire de Boëce [2] d'une condamnation du commentaire de Gilbert et de ses hérésies. Mais le terme d'hérésie ne peut être pris, d'après le contexte, au sens strict. En effet, Clarembauld déclare non moins hétérique la formule « *tres personas* [*divinas*] *numero differentes esse* », et la condamnation dont il parle s'entend fort bien de l'ordre donné par le Pape de corriger les commentaires théologiques du Porrétain sur Boëce [3]. Mais le témoignage de Geoffroy de Clairvaux paraît plus embarrassant; il parle en effet d'une condamnation solennelle des thèses porrétaines, solennellement abjurées ensuite par leur auteur [4]. Cette version cependant n'est point acceptable, non seulement à cause du peu de crédit que mérite Geoffroy et du désaccord qui l'oppose à Jean de Salisbury et à Othon, mais encore — et cet indice nous paraît décisif — à cause du silence de saint Bernard. En effet, dans son sermon 80 *in Cantica*, l'abbé de Clairvaux ne parle que d'une désapprobation du commentaire sur Boëce, mais aucunement d'une condamnation formelle, qui eût pourtant appuyé sa doctrine d'un argument beaucoup plus fort et plus précis [5].

---

[1] *Gesta*, c. 57, p. 384. L'auteur du *Liber de vera philosophia* se trompe donc en affirmant : « *Sed nihil prorsus inde diffinitum est : quia omnino sine judicio, prudenti tamen consilio, dimissa est in dubio* » (Fournier, *loc. cit.*, p. 63).

[2] Ed. W. Jansen, *Breslauer Studien z. hist. Theol.* VIII, 1926, pp. 77*-78* ; « *Quoniam vero in concilio Remensi sub Eugenio Papa... liber eius* [*episcopi Pictaviensis*] *reprehensus damnatusque tam scholarium lectionibus quam claustralium ademptus est...* »

[3] *Hist. Pont*, c. 11, p. 24 ; Geoffroy, *epist.*, P. L. CLXXXV, 592 B ; saint Bernard, *sermo 80 in Cant.*, P. L. CLXXXIII, 1170 D-1171 A ; cf. p. 13, n. 3.

[4] « *Inde fuit quod in insigni palatio, cui nomen est Thau, ecclesia universa conveniens, et interrogatus episcopus Pictaviensis, capitulis singulis libere renuntiavit, haec eadem verba locutus : « Si vos aliter creditis et ego ; » si aliter dicitis, et ego ; si aliter scribitis, et ego. » Ibidem dominus Papa auctoritate apostolica, de assensu totius ecclesiae quae convenerat, capitula ipsa damnavit, distincte praecipiens ne eumdem librum legere, vel transcribere, etiam sic reprobatum, quis auderet, nisi prius cum Romana ecclesia correxisset...* » (*epist.*, 592 B).

[5] « *Tam ipsi* [*papae Eugenio*] *quam caeteris episcopis perversa visa est et omnino suspecta expositio illa in libro Gilleberti episcopi Pictavensis quo super verba Boetii de Trinitate, sanissima quidem atque catholica, commentabatur hoc modo...* » (*Loc. cit.*, 1170 B).

Il y eut toutefois, en plus de la *diffinitio* rapportée par Othon de Freisingen, un certain désaveu du commentaire de Gilbert sur Boëce. Nous ne pouvons ici ne point accepter l'affirmation concordante de saint Bernard [1], et de Jean de Salisbury [2], que confirme la déclaration d'un ardent disciple de Gilbert, Etienne de Alinerra, recueillie dans sa chronique par Hélinand de Froidmont [3]. Mais ce désaveu atteignit-il vraiment la doctrine de l'évêque de Poitiers ? Jean de Salisbury n'osait en décider [4] ; Othon de Freisingen point davantage [5]. Même hésitation chez un commentateur anonyme de Boëce, édité parmi les œuvres de Bède, mais lui aussi contemporain du concile de Reims dont il parle comme d'un événement récent [6]. Geoffroy de Clairvaux, lui,

---

[1] « *Sed haec minime jam contra ipsum* [*Gillebertum*] *loquimur ; quippe qui in eodem conventu sententiae episcoporum humiliter acquiescens, tam haec quam caetera digna reprehensione inventa proprio ore damnavit.* » (*Ibid.*, 1170 D.)

[2] « *Tunc dominus papa conversus ad episcopum convenit eum super quibusdam articulis qui in commento eius super Boetium de Trinitate dicuntur contineri, iubens ut liber ille traderetur ei corrigendus* » (*Hist. Pont.*, c. 11, p. 24).

[3] « *Quorum* [*scil. Petri Abaelardi et Gisleberti Porretae quidam discipuli nimium zelantes*] *unus magister Stephanus cognomento de Alinerra, dixit mihi, seipsum interfuisse illi Remensi concilio, et Bernardum nostrum nihil adversus Gislebertum suum praevaluisse ; ... quosdam vero episcopos et abbates Galliae privata gratia Bernardi nostri omnium illius sententiae praetulisse, et papam Eugenium ad eius damnationem induxisse* » (Hélinand de Froidmont, *Chronique*, P. L. CCXII, 1038 B-C). Comme Geoffroy de Clairvaux son confrère, Hélinand exagère la portée de cette condamnation : « *Ita demum apostolico judicio et auctoritate universalis ecclesiae error ille damnatur.* »

[4] « *Sed mihi persuaderi non potest quod homo tante sanctitatis* [saint Bernard] *non habuerit zelum Dei, vel quod episcopus tante gravitatis et litterature in scriptis suis redegerit quippiam, cuius ei licet plurimos lateat, ratio non constaret* » (*Hist. Pont.*, c. 8, p. 17).

[5] « *Utrum autem praedictus abbas Claravallensis in hoc negotio ex humanae infirmitatis fragilitate tanquam homo deceptus fuerit, vel episcopus tanquam vir litteratissimus propositum celando ecclesiae judicium evaserit, discutere vel judicare nostrum non est.* » (*Gesta*, c. 57, p. 384).

[6] « *Omnes enim hae constructiones, Deus est a deitate et tres personae sunt unius essentiae, unius naturae et caeterae huiusmodi, sunt intransitivae : sicut in Remensi concilio sancitum est, ut hoc quaesivit archiepiscopus ab illo qui dux est illorum, qui huiusmodi constructiones fortassis esse transitivas sentiebat...* » (Bedae *Opera*, éd. de Bâle 1563, t. VIII, 1113). Cet anonyme ne peut être Geoffroy de Clairvaux (malgré Ueberweg-Geyer, p. 137) dont les attaques contre Gilbert font un saisissant contraste avec la discrétion de ce commentaire. Nous verrions plus volontiers en lui un maître chartrain, très imprégné de platonisme.

tenait que le porrétanisme avait été formellement réprouvé [1]. Quant à Gilbert, suivi en cela par l'auteur du *Liber de vera philosophia* [2], il assurait que c'était pure question de mots [3] ; son disciple Etienne de Alinerra semblait penser que la condamnation n'atteignait qu'une caricature (*somnium*) du porrétanisme [4]. Qui donc avait raison ? Pour trancher cette question, force nous est de préciser la signification doctrinale de la « définition » du Pape relatée dans les *Gesta* [5] et de définir ensuite la doctrine de Gilbert d'après ses œuvres.

[1] Cf. p. 41, n. 4.

[2] FOURNIER, *loc. cit.*

[3] « *Adiciebat* [*Gilbertus*] *se coram simplicioribus ne scandalizentur uerba posse mutare ; sed de fide quam ei contulerat Spiritus sanctus nihil immutaturum. Nam sola mutatione uerborum non relinquitur ueritas... Capitula vero superius posita fidei et doctrine sue non aduersari protestabatur, si tamen sane fuerint intellecta* » (*Hist. Pont.*, c. 13, p. 30).

[4] HÉLINAND, *Chronique*, *loc. cit.*

[5] Inutile de dire qu'il ne s'agit pas ici d'une définition dogmatique au sens technique du mot, mais d'une simple décision du « magistère ordinaire » de l'Eglise.

CHAPITRE II

La décision doctrinale de Reims et la théologie de Gilbert de la Porrée

La grande question discutée et partiellement tranchée à Reims fut celle de la simplicité divine. Une lecture attentive de la profession de foi opposée à Gilbert par saint Bernard montre d'ailleurs que les trois derniers articles de cette profession ne font aucune difficulté, une fois admise l'identité parfaite entre *Deus* et *diuinitas* :

Credimus simplicem naturam diuinitatis esse Deum, nec aliquo sensu catholico posse negari, quin diuinitas sit Deus, et Deus diuinitas. Si uero dicitur Deus sapiencia sapientem, magnitudine magnum, eternitate eternum, unitate unum, diuinitate Deum esse, et alia huiusmodi ; credimus nonnisi ea sapiencia que est ipse Deus sapientem esse, nonnisi ea eternitate que est ipse Deus eternum esse, nonnisi ea unitate unum que est ipse Deus, nonnisi ea diuinitate Deum que est ipse ; id est, se ipso sapientem, magnum, eternum, unum Deum.

Cum de tribus personis loquimur, Patre, Filio, Spiritu sancto, ipsas unum Deum, unam diuinam substantiam esse fatemur, et e converso ; cum de uno Deo, una diuina substantia loquimur, ipsum unum Deum unam diuinam substantiam esse tres personas profitemur.

Credimus solum Deum Patrem, Filium et Spiritum sanctum eternum esse, nec aliquas omnino res siue relationes, siue proprietates, siue singularitates uel unitates dicantur, et huiusmodi alia, inesse Deo, et esse ab eterno, que non sint Deus.

Credimus ipsam diuinitatem, siue substantiam diuinam siue naturam dicas, incarnatam esse, sed in Filio [1].

En effet, toute distinction réelle entre les personnes et la

[1] Nous citons le texte d'après l'*Hist. Pont.*, c. 11, p. 25.

nature divine, ou bien entre l'essence divine et les relations, propriétés, etc., appartenant à Dieu, est radicalement impossible s'il y a identité parfaite entre Dieu, son essence et tous ses attributs. Et de ce point de vue, il est pareillement impossible de nier que la divinité même, identique à la personne du Fils, se soit incarnée en Jésus.

Le problème d'exégèse qu'il nous faut donc à présent résoudre, c'est de déterminer exactement, quel sens le Pape et les évêques de Reims accordaient à cette formule de saint Bernard : « *divinitas est Deus et Deus divinitas* » de telle sorte que « *ne aliqua ratio in theologia inter naturam et personam divideret, neve Deus divina essentia diceretur ex sensu ablativi tantum, sed etiam nominativi* » [1]. Nous verrons ensuite si la doctrine de Gilbert était réellement d'accord avec celle de ses juges. Il ne sera sans doute pas superflu de rechercher au préalable si avant 1148, les docteurs avaient déjà traité la question de l'identité de Dieu et de son essence, et de retracer ainsi à grands traits le contexte historique de la dispute de Reims.

§ 1. — Deus et divinitas chez les théologiens avant le concile de Reims

Saint Anselme († 1109) ne songeait point encore à distinguer Dieu de son essence. *Deus* et *divinitas* sont pour lui parfaitement identiques [2]. Avant 1130 [3], Hugues de Rouen employait une formule ambiguë : « *Tria* [*sunt personae divinae*] *propter personarum proprietatem, unum propter inseparabilem Deitatem* [4]. » Mais à d'autres endroits, il explicite sa pensée : « *Summa quidem illa quae Deus est essentia* »... « *Unum secundum essentiam quae est Deus* [5]. » Cette insistance ferait même croire qu'il savait contestée l'identité de Dieu et de la divinité « *ex sensu etiam nominativi* ». Et de fait, au témoignage porté à Reims par Robert de Bosco [6], cette identité paraissait moins évidente à Albéric de Reims († 1141) et plus particulièrement aux fameux maîtres laon-

[1] *Gesta*, c. 57, p. 384.
[2] *Monologium*, c. 16, P. L. CLVIII, 164 B-165 C.
[3] J. de Ghellinck, *Mouvement*, p. 82, n. 2.
[4] *Dialogorum*, l. I, P. L. CXCII, 1143 B.
[5] *Ibid.*, 1142 C, 1144 A.
[6] *Hist. Pont.*, c. 8, pp. 19-20.

nais, Anselme († 1117) et Raoul († entre 1131 et 1138) [1]. Quant à Robert Pulleyn, successeur de Gilbert en sa chaire de Paris et mort plus d'un an avant le concile de Reims, il affirmait que Dieu est la divinité, et que les personnes ne sont pas distinctes de leurs propriétés : « *substantia quae Deus est... sicut tres sunt personae* [*non*] *ita et ex quibus conficiantur tres sunt formae* [2]. »

Deux maîtres cependant, tous deux signalés par Abélard dans son *Introduction* [3], Gilbert l'Universel (?) et Ulger d'Angers (?) tenaient une position fort différente. Le premier distinguait en Dieu les personnes, leurs propriétés et la nature divine [4]. Le se-

---

[1] Albéric de Reims, Anselme de Laon et son frère Raoul dont le *Libellus* cite même un extrait (P. L. CLXXXV, 616 D) tenaient cependant, d'après GEOFFROY DE CLAIRVAUX, l'identité de Dieu et de son essence. (L'extrait de Raoul appartient à une œuvre perdue d'après l'*Histoire littéraire*, t. X, p. 191).

[2] *Sententiarum* l. I, c. 3, P. L. CLXXXVI, 677 C-D. Pulleyn attaque-t-il ici son prédécesseur dans le professorat ? La chose n'est pas impossible. Il semble cependant songer surtout à la distinction entre personnes et propriétés que tenait aussi Gilbert l'Universel. Gilbert de la Porrée nous paraît plus spécialement visé au passage suivant : « *Hae sunt proprietates quas praedicamenta nesciunt, quae sensum nostrum omnino excedunt* (*ibid.*, 679 D) ; comparez à Gilbert, P. L. LXIV, 1278 C ; et surtout dans les *praenotationes* (*in c. 3 Primae Partis, ibid.* 640 C) : « *Subjungitur... nulli formae quoque Deum esse conjunctum...* »

[3] P. L. CLXXVIII, 1056 D-1057 B et 1254 D. Pour l'identification de ces théologiens que ne nomme pas le philosophe du Palet, voir G. ROBERT, *Les Ecoles et l'Enseignement de la Théologie*, Paris, 1909, p. 202 et J. COTTIAUX, *La conception de la Théologie chez Abélard*, RHE 1932, pp. 258-259. L'identification proposée par M. Robert est certes ingénieuse. Est-elle absolument certaine ? Gilbert l'universel, remarque-t-il, était ami de saint Bernard (*loc. cit.*, p. 205, d'après une lettre de l'abbé de Clairvaux, P. L. CLXXXII, 128 C-129 B). Mais si Gilbert niait la simplicité divine, comment saint Bernard l'eût-il pu féliciter de son professorat d'Auxerre : « *Tali profecto decebat specialem... tuam philosophiam clarescere testimonio, hoc praeclara illa tua studia fine compleri...* (*ibid.*) ? Ou bien faut-il penser qu'avant 1128 (sacre de Gilbert), saint Bernard n'avait pas encore prêté grande attention à ces problèmes théologiques ? M. COTTIAUX montre bien (*loc. cit.*, p. 258, n. 2) que le seul argument positif de M. Robert (le témoignage de Robert de Bosco à Reims) ne prouve pas. Quant à Ulger, l'amitié de saint Bernard que lui prête pareillement M. Robert ne devait pas être excessive : les seuls indices qui nous en restent sont une lettre de reproches assez véhémente du jeune abbé au vieil évêque (P. L. CLXXXII, 367 C-369 A) et une autre du même à Innocent II en faveur de cet évêque coupable mais repentant (*ibid.*, 544 D-545 A).

[4] « *Alter quoque totidem erroribus involutus, tres in Deo proprietates, secundum quas tres distinguuntur personae, tres essentias diversas ab ipsis personis, et ab ipsa divinitatis natura constituit...* » (*Introd.*, P. L. CLXXVIII, 1056 D).

cond allait bien plus loin encore et tenait la distinction réelle des divers attributs divins [1]. N'est-ce pas à lui que songeait Gilbert en écrivant son *Alter Prologus*, lorsqu'il renvoyait à des théologiens de fantaisie les reproches qu'on lui adressait [2] ?

Les positions de Gilbert l'Universel furent combattues, longtemps avant le concile de Reims, par Abélard, au troisième livre de la *Theologia Christiana* [3]. A cette réfutation, il faut ajouter celle de Gauthier de Mortagne, contemporain d'Abélard [4]. Il affirme contre Ulger l'identité réelle des attributs divins [5] et nie contre Gilbert l'Universel l'existence en Dieu de relations distinctes de sa substance [6]. Ulger, lui, semble encore visé dans

---

[1] « *Tertius vero praedictorum, non solum praedictarum personarum proprietates res diversas a Deo constituit, verum etiam potentiam Dei...*, etc., *hujusmodi quae juxta humani sermonis consuetudinem in Deo significantur, res quasdam et qualitates ab ipso diversas, sicut et in nobis concedit* » (*ibid.*).

[2] « *Primo vero* [*capitulo*] *non se et alios catholicos aiebat percelli, sed fantasiastas quales sunt antropomorfite et similes, qui diuine simplicitati derogantes Deum putant compositioni esse obnoxium et formis uel substantialibus uel accidentalibus subiacere.* » (*Hist. Pont.*, c. 13, p. 30).

[3] P. L. CLXXVIII, 1254 D sq. A cet endroit de la *Theologia* (écrite en 1124 : Cottiaux, *loc. cit.*, p. 268), il ne s'agit pas sans doute de Gilbert de la Porrée (malgré Deutsch, *Peter Abälard*, Leipzig 1883, p. 261, n. 2), car l'auteur attaqué par Abélard est versé surtout dans la lecture des *divini libri* alors que l'évêque de Poitiers excellait dans les *saeculares litterae* (cf. *supra*, p. 34, n. 4) et faisait usage d'un autre vocabulaire ; Gilbert n'appelait pas *res* les propriétés des personnes divines et désignait par le terme de *connexio* la procession du Saint-Esprit *ab utroque* (cf. P. L. LXIV 1295 D, 1302 D, etc.).

[4] D'Achery nous en a conservé une lettre adressée à Abélard (*Spicilegium*, t. III, pp. 524-526. Cf. Denifle, *Archiv f. Lit.- u. Kirchengesch.*, 1887, t. III, pp. 635-637).

[5] Pez, *Thesaurus*, t. II, Pars II, 53 C-54 A. Faudrait-il pourtant voir deux allusions à Gilbert de la Porrée dans les formules : « *Credo et simplicem* [*Deum*], *et nullius rei extrinsecae capacem... Et cum audimus : Deus est sapiens, Deus est sapientia, ex his verbis diversis eumdem concipimus intellectum* » ? C'est fort peu probable car ces allusions isolées ne s'appliquent pas plus à lui qu'à Gilbert l'Universel ou à Ulger.

[6] *Ibid.* 67 A-68 C. Remarquer que, de même qu'Abélard (P. L. CLXXVIII 1056 D-1057 A), Gauthier appelle *res* ces propriétés. Il ne s'agit donc pas de Gilbert de la Porrée dont la terminologie est toute différente (l'argument ne doit pourtant pas être exagéré, car Geoffroy de Clairvaux lui attribuera ces formules après le concile de Reims : *Libellus* P. L. CLXXXV, 609 A. Cf. *infra*, p. 50, n. 1). Aussi n'admettrions-nous pas volontiers avec le P. Chossat (*La Somme des Sentences, œuvre de Hugues de Mortagne*. Louvain, *Spicilegium sacrum* V, 1923, p. 117) que Gauthier de Mortagne, dans ce traité, ait visé à la fois Gilbert l'Universel et Gilbert de la Porrée. Nous trouverions une confirmation de notre interprétation dans le

la *Somme des Sentences* que le P. Chossat attribue à Hugues de Mortagne et qui rejette la distinction entre la nature de Dieu, sa justice, etc. [1].

De cette rapide enquête, une conclusion se dégage : à part deux maîtres dont l'identité reste fort incertaine, tous les théologiens du XII[e] siècle, respectueux de la parfaite simplicité de Dieu, n'admettaient en lui aucune composition, ni celle de la substance et de ses accidents, ni celle de l'essence et des personnes divines.

---

fait que si les contradicteurs du Porrétain se méprennent toujours sur sa vraie pensée (cf. § 3), et parfois sur sa terminologie, ils notent au moins la formule qui le distingue de tout autre maître de son temps : *Deus non est divinitas.*

[1] *Loc. cit.*, P. L. CLXXVI 51 D. Il peut paraître surprenant que la *Somme* composée vers 1155 d'après le P. Chossat (*loc. cit.*) ne parle pas du concile de Reims ni de la dsitinction entre *Deus* et *divinitas*, alors qu'elle fait allusion à Ulger. Bien que ses formules sur la distinction des propriétés et des relations puissent s'appliquer à la théorie porrétaine, ne faut-il pas voir dans ce silence un indice d'antériorité par rapport au concile ? Il nous semble que oui, et dès lors un des plus forts arguments invoqués par le P. Chossat en faveur de sa chronologie se retournerait contre lui (pp. 115-122). En effet, la *Somme des Sentences* nous paraît dénoter une connaissance trop imprécise du porrétanisme pour ne pas être antérieure à 1148. A Reims, la question la plus discutée et la seule tranchée par le pape fut celle de la distinction entre *Deus* et *divinitas*. Or, de cette brûlante question, dont parlent presque tous les auteurs après Reims (le Lombard, Clarembauld d'Arras, le commentateur de Boëce imprimé parmi les œuvres de Bède, etc.), pas un mot dans la *Somme* — le P. Chossat le reconnaît lui-même par son silence (pp. 118-119). Et précisément il se fait que la *Somme* suit pas à pas — pour s'en inspirer ou pour le réfuter, peu importe, — tout un chapitre des *Sententiae Divinitatis*, où il est surtout question des personnes et des propriétés, et, incidemment, de la distinction *Deus* et *divinitas* (éd. Geyer, pp. 155* sq. et 159*, l. 4-5 : *Sola namque divinitate unaqueque* [*persona*] *dicitur Deus.* Pour préciser le sens de ce passage, voir pp. 68* l. 27-69* l. 4). Antérieures peut-être aux *Sententiae* (comme le pense M. Geyer, *Verfasser u. Abfassungszeit der sog.* Summa Sententiarum, *Theol. Quartalschr.* 1926, pp. 104 sq., les *Sententiae*, note-t-il dans l'édition qu'il en donna, pp. 53-54 et 61-62, furent composées entre 1141 et 1147-1148), la *Somme* ne peut être postérieure au concile de Reims, puisqu'elle ne remarque pas dans l'ouvrage porrétain les passages qui furent chaudement attaqués par saint Bernard et ses partisans.

La conclusion problématique à laquelle nous parvenons dans cette note peut invoquer pour elle l'autorité du P. de Ghellinck (art. cité sur *Pierre Lombard*, col. 1965, et déjà la préface au livre même du P. Chossat). Elle trouve une confirmation décisive dans la brillante démonstration du P. Weisweiler, établissant la dépendance certaine du Lombard par rapport à la *Somme* (*La « Summa Sententiarum » source de Pierre Lombard* dans les *Rech. de Théol. anc. et médiév.*, 1934, pp. 143-183). A la n. 30 de cet article, le R. P. signale que la citation de Gilbert dans la *Somme* est très probablement inauthentique.

A Reims, le Pape, en « définissant » le premier article de saint Bernard, ne fera donc que confirmer sa doctrine commune, niant en Dieu toute distinction réelle.

Mais dans quel sens entendrons-nous ce terme de distinction réelle ? A ne consulter que les théologiens que nous venons d'interroger, il faudrait, semble-t-il, l'entendre d'une distinction de chose à chose ou de substance et d'accident. C'est du moins ce que suggère leur vocabulaire : *res extrinsecae, res a Deo diversae, res et qualitates diversae, essentiae diversae,* etc. Mais ceux qui prirent part au concile ou en reçurent des échos fidèles ne nous apporteront-ils pas quelques précisions ? Ecoutons leur témoignage.

§ 2. — Deus et divinitas chez les théologiens après 1148

Ce serait vain artifice de vouloir présenter isolément la doctrine des théologiens opposés à Gilbert et leur jugement sur les théories porrétaines : déterminer quelle distinction ils rejettent en Dieu, c'est du même coup déterminer celle qu'ils condamnent chez l'évêque de Poitiers.

Nos questions, tout naturellement, s'adresseront d'abord à saint Bernard et à Geoffroy de Clairvaux, son secrétaire. Ce dernier nous répondra que l'erreur du porrétanisme était de distinguer en Dieu deux substances et de nier l'identité des personnes divines et de leurs attributs [1]. Plus exactement : « *Initium malorum hoc erat : Forma ponebatur in Deo, qua Deus esset, et quae non esset Deus* [2]. » Saint Bernard, au Liber V *de Consideratione* et dans le sermon 80 *in Cantica,* adresse en substance les mêmes critiques aux porrétains : « *Non multa, inquiunt, sed unam tantum divinitatem quae omnia illa* [*perfectiones Dei*] *sunt, Deo ut sit conferre asserimus. Asseritis ergo, etsi non multiplicem, duplicem Deum ; et non ad merum simplex pervenistis...* [3]. »

Chez saint Bernard, le ton des reproches est beaucoup moins véhément que celui de Geoffroy, et surtout, nous trouvons distinguées les doctrines qu'il attribue à Gilbert de celles qu'après M. Robert, nous avons prêtées à Ulger d'Angers et à Gilbert l'Uni-

[1] *Libellus,* P. L. CLXXXV, 609 A, 604 A.
[2] *Ibid.,* 597 C.
[3] *De Consideratione,* l. V, c. 7, P. L. CLXXXII, 797 C ; cf. 798 A, 799 A-B.

versel [1]. D'après l'abbé de Clairvaux, affirmer contre Gilbert l'identité de *Deus* et de *divinitas*, ce serait exclure de Dieu toute distinction d'une forme et du sujet qu'elle informe. Cette interprétation n'est pas encore très satisfaisante, mais elle nous achemine vers une intelligence correcte du porrétanisme.

Le Lombard nous oriente vers une interprétation un peu différente. Expliquant la simplicité divine, il ne fait aucune allusion claire à la distinction porrétaine de *Deus* et *divinitas* [2] ; mais il affirme un peu plus loin l'identité réelle de l'essence divine, des personnes et de leurs propriétés que nient certains parce que si les propriétés s'identifiaient aux personnes non distinctes de l'essence divine, aucune différence ne séparerait plus ces personnes entre elles [3]. Voilà bien, semble-t-il, la doctrine de Gilbert l'Universel, telle que nous la fait connaître Abélard [4]. L'évêque de Poitiers, en effet, ne doit pas être visé ici [5] ; il est question de lui et de son école dans la distinction suivante, en des termes beaucoup plus sévères (*quidam perversi sensus homines*) [6] qui rappellent l'attitude du Lombard au concile de Reims [7]. Pour le maître des sentences, Gilbert est hérétique en ce qu'il affirme entre les personnes et l'essence divine une distinction réelle alors qu'elles ne se distinguent que *secundum intelligentiae rationem* [8]. Nous retrouvons ici une formule que la scolastique nous a rendue familière. Mais Gilbert n'affirmait-il pas la même chose ? On pourrait le conjecturer d'après les *Gesta* : « *Unde adhuc a probatioribus eiusdem episcopi auditoribus tenetur, ne ratio ibi discernat in intelligendo, sed tantum in dicendo* [9]. » Nous sommes

---

[1] Geoffroy, au contraire, croit avoir lu dans les écrits porrétains : « *proprietates, id est relationes* [*personarum in Trinitate*] *esse res sempiternas* » (*Libellus, loc. cit.* 609 A).

[2] *Sententiarum*, l. I, d. VIII, c. VIII, éd. Quaracchi 1917, t. I, p 64. Dans ce passage, cependant, le Lombard nie que les prédicaments puissent s'appliquer à Dieu et affirme qu'en lui *idem est habens* [*Deus*] *et quod habetur* [*divinitas*].

[3] *Sent.* l. I, d. XXXIII, c. I, éd. cit. pp. 207 sq.

[4] P. L. CLXXVIII, 1254 D-1255 A.

[5] Malgré la formule : « [*Proprietates in essentia divina non sunt*] *interius secundum substantiam..., sed extrinsecus affixae sunt* » (*Sent., loc. cit.*, éd. cit., p. 208), qui semble très porrétaine. Mais le Lombard pouvait aisément confondre les conceptions fort semblables des deux Gilbert.

[6] *Sent* , l. I, d. XXXIV, c. I, éd. cit., p. 212.

[7] *Hist. Pont.*, c. 8, p. 17.

[8] *Sent., loc. cit.*, éd. cit., p. 216.

[9] *Gesta*, c. 57, p. 384.

bien d'accord avec le Lombard, mais Gilbert l'est-il moins que nous ?

Deux critiques pénétrants du Porrétain et qui écrivaient après le concile de Reims, nous ramènent au point de vue de saint Bernard. Dans son commentaire anonyme de Boëce, le contemporain de Gilbert que nous avons déjà cité (p. 42) reproche aux porrétains de donner un sens causal à l'ablatif : *Deus est a deitate* [1]. Ces disciples du maître ne méritent pas grand respect ; un peu plus haut [2], ils sont appelés *ignominiosi*. Mais Gilbert lui-même devait être sans doute orthodoxe [3]. Cette indulgence et cette hésitation reflètent sans doute l'obscurité des débats de Reims et l'incertitude de leurs conclusions. L'étude du texte même de Gilbert nous interdira un jugement aussi favorable et nous obligera d'étendre au maître lui-même la condamnation portée ici contre ses élèves.

Platonicien comme Gilbert, tenant comme lui le primat de la forme sur le réel (voyez, par exemple, 1107, l. 20 sq.), notre commentateur anonyme de Boëce était mieux placé que le Lombard ou Geoffroy de Clairvaux pour saisir correctement la pensée de son adversaire. Et pourtant il n'y réussit point encore. Il n'entrevoit que deux sens possibles à la formule *Deus est a deitate*. Ou bien elle est transitive et signifie alors la cause et la participation, la relation de l'être créé à la forme qu'il participe (1112, l. 65-68), ou bien elle est intransitive, et « signifie l'essence », c'est-à-dire l'identité entre l'être divin et sa divinité, sa bonté, etc. (1112, l. 68-1113, l. 3). A moins donc d'admettre que Dieu participe à la divinité, les porrétains devront admettre qu'il est sa divinité. Car la nature divine ne se distingue de Dieu que selon notre manière de concevoir, non d'après la réalité des choses [4]. Toutefois, cette argumentation n'atteignait pas Gilbert, car il n'admettait pas le point de vue duquel elle est entreprise, nous le verrons en détail au chapitre suivant [5].

---

[1] *Op. cit.*, 1112, l. 68-1113, l. 3 sq.

[2] *Ibid.*, 1103, l. 15.

[3] *Ibid.*, l. 3-6.

[4] « *Dicimus igitur quod natura nomen est abstractionis, quod licet translatum ad Deum nullam significet abstractionem...* » (*Ibid.* 1114, l. 27-31).

[5] Dialecticien réaliste, Gilbert affirme en Dieu même, objet de notre connaissance, un fondement réel à la disjonction nécessaire qu'établit notre esprit entre sa nature *abstraite* et les trois personnes *existantes*. L'argumentation du commentateur anonyme contre lui ne sera donc décisive

De même que cet anonyme, Clarembauld d'Arras, partisan, lui aussi, du primat de la forme [1], reproche à Gilbert de détruire la transcendance divine en distinguant Dieu et sa divinité, et de faire ainsi de Dieu une participation à l'essence suprême [2]. Il l'accuse, injustement d'ailleurs, nous le verrons bientôt, d'introduire en Dieu des accidents en niant l'identité des propriétés personnelles et de l'essence divine [3] et en tenant que les personnes de la Trinité diffèrent *numero* [4].

Ainsi donc, d'après ce que nous apprennent les théologiens que nous venons d'étudier et dont les positions s'accordent et se complètent mutuellement, la décision finale d'Eugène III devait réprouver toute distinction dans l'essence divine qui ne fût pas distinction de raison ou « par manière de parler » [5], que ce

---

qu'après réfutation de ce point de vue (ce qui implique la critique de la théorie porrétaine de la connaissance qu'entreprendra le chapitre suivant : l'abstraction de notre concept de la divinité ne s'explique point par la nature de Dieu, objet de notre connaissance, mais par l'imperfection de notre faculté de connaître que Gilbert n'a jamais prise en considération).

[1] Ed. cit., p. 74*, 14-21.

[2] Pareil reproche résulte logiquement de son exposé : *ibid.*, p. 58*, 27-39, 60*, 20-29, 91*, 18-28.

[3] *Ibid.*, 78*, 25-30.

[4] *Ibid.*, 46* 13, 51* 35-38, 77* 14-21. Ce dernier reproche suppose admise la thèse métaphysique que Clarembauld a apprise de ses maîtres (46* 16-18) : la multiplicité numérique est engendrée par les accidents (5* 11). Tout autre était la conception de Gilbert de la Porrée.

Une formule qui revient constamment dans la présente discussion est la fameuse « autorité » *quidquid est in Deo Deus est*. Le chanoine A. de Saint-Ruf, partisan de Gilbert, rechercha pendant trente ans et plus si cette formule se trouvait explicitement ou équivalemment dans quelques *auctoritates* (cf. ch. I, n. 33). Le premier scolastique chez qui on la trouve, en effet, est Anselme de Laon (Chossat, *loc. cit.*, pp. 83-85 et Bliemetzrieder, *Beiträge* XVIII, 2-3, p. 5). Mais nombreux sont ceux qui l'invoquent, après lui, à l'appui de leurs thèses : citons, parmi beaucoup d'autres, Abélard (P. L. CLXXVIII, 1255 B), Gauthier de Mortagne (Pez, *Thesaurus*, t. II, Pars II, col. 68 A : on y trouve une formule équivalente), Guillaume de Saint-Thierry (P. L. CLXXX, 335 D), Hugues de Saint-Victor (P. L. CLXXVI, 226 A), le commentateur anonyme de Boëce déjà cité (*Bedae Opera*, t. VIII, 1107, l. 4), Roland Bandinelli (Gietl, *Die Sentenzen Rolands*, Fribourg 1891, p. 19), Robert Pulleyn (P. L. CLXXXVI, 616 C), etc. Souvent cette formule est attribuée à saint Augustin (Guillaume de Saint-Thierry, Roland Bandinelli). Mais se trouve-t-elle dans les œuvres de l'évêque d'Hippone ? Celles de Boëce, en tout cas, où Roland Bandinelli croit la découvrir (*loc. cit.*) ne contiennent qu'une formule de sens beaucoup moins net.

[5] Remarquer l'équivalence probable entre *distinctio secundum intelligentiae rationem* chez le Lombard et *distinctio secundum modum loquendi tantum* chez les disciples de Gilbert. N'insinue-t-elle pas le réalisme des

fût une distinction de substance à substance, de substance et d'accident ou de forme et de *suppositum* informé

Cette dernière distinction de forme et de *suppositum* implique, selon Clarembauld, une relation de participation, selon saint Bernard et notre anonyme, une relation de causalité et de dépendance. Etait-ce là la vraie position de l'évêque de Poitiers ? Ou bien les contemporains se sont-ils mépris sur sa pensée, induits en erreur par les formules obscures à souhait de ses commentaires de Boëce ? La réponse à cette question ne constituera pas la partie la moins laborieuse de notre enquête.

§ 3. — Deus et divinitas dans les commentaires de Gilbert sur Boëce [1]

Le difficile problème que pose la foi à la raison humaine, nous apprend Gilbert, c'est de montrer comment se concilient, ou du moins comment ne s'excluent pas en Dieu l'unité de l'essence et la Trinité des personnes. Ce problème ne se peut résoudre que grâce à la diversité de nos principes de connaissance (*rationes theologicae et naturales*). Les uns, en effet (*rationes theologicae*) permettent d'expliquer la simplicité divine ; les autres (*rationes naturales*) rendent compte de la diversité des personnes [2]. Mais il serait aisé de mal appliquer ces principes

---

porrétains pour qui toute distinction *in intelligendo* serait une distinction réelle ? Cette question trouvera sa réponse au chapitre suivant, car elle commande toute l'appréciation de l'orthodoxie de Gilbert de la Porrée.

[1] Négligeant les œuvres exégétiques de Gilbert, œuvres de jeunesse, nous n'interrogerons ici que son commentaire de Boëce. C'est qu'en effet, les gloses sur saint Paul et sur les Psaumes n'apportent aucune précision à cette œuvre théologique qui les complète, au contraire, et les explicite. Nos lecteurs nous excuseront de résumer souvent sans les traduire les textes que nous alléguerons. La langue de Gilbert est si obscure et si compliquée que nous n'eussions pu le traduire sans rendre illisible notre exposé. Comme tous les textes que nous alléguerons se retrouvent au tome LXIV de Migne, nous nous contenterons d'en indiquer chaque fois la colonne.

[2] 1265 A « *Ideoque trium praedictorum, id est Patris, et Filii, et Spiritus sancti, unam singularem ac simplicem essentiam, qua unusquisque illorum est, id quod est* [*Boethius in suo Libro de Trinitate*] *theologicis rationibus demonstraturus, eas a naturalium rationibus per hoc esse diversas ostendit, quod alii speculationi naturalia, alii theologica supponit. Quod quoniam expositis speculationum partibus melius intelligi potest, quod ipsae sunt juxta rerum sibi subjunctarum proprietates enumerat, et ad quam propria theologicorum pertineat ratio monstrat. Quasi : Catholicae fidei, secundum theologiae proprias rationes, sententia haec est, quod et*

à l'objet de notre étude : l'on ne raisonne pas de la même manière sur Dieu et sur les choses matérielles (*naturalia*). Oublier cette vérité, c'est s'exposer aux pires hérésies [1]. Aussi n'expliquera-t-on correctement le dogme trinitaire qu'en utilisant avec prudence et discernement les principes de la science théologique et de la science naturelle [2].

Gilbert distingue, en effet, après Boëce, trois sciences spéculatives : la *scientia naturalis* dont les objets sont les formes des corps unies à la matière et considérées sous cet aspect [3] ; la *scientia mathematica* considérant les mêmes objets sous un aspect différent [4] ; enfin la *scientia theologica* dont les objets sont parfaitement simples [5]. Que l'on se garde bien d'ailleurs de confondre

---

divisim vere dicitur, Pater est Deus, Filius est Deus, Spiritus sanctus est Deus ; et conjunctim, Pater, Filius, Spiritus sanctus sint unus Deus. » Ces *rationes* sont les principes ou axiomes présidant soit à toutes nos connaissances, soit à un genre particulier d'entre elles : par exemple, le principe *quidquid inest alicui, ab eodem diversum esse necesse est* (1255 B) est commun à toutes nos connaissances. Mais il n'en va pas de même de celui-ci : *species numquam de suo genere praedicari* : l'espèce *se définit* par le genre (et la diffférence spécifique), et non le genre par l'espèce : mais le genre *se divise* en différentes espèces (*ibid.*). On ne divise point les genres de la manière dont on définit les espèces. Parmi ces *rationes*, les prédicaments (*rationes naturalium*) devront retenir particulièrement notre attention.

[1] 1255 D « *Quales fuerunt Ariani, et Sabelliani, et alii multi, qui naturalium proprias rationes theologicis communicaverunt, et utrisque communes dixtraxerunt ab invicem.* »

[2] 1257 C « *Illorum ergo* [*haereticorum*] *detestabiles errores Boetius* [c'est-à-dire, en fait, Gilbert lui-même, qui prête à Boëce sa propre pensée, fallût-il pour cela forcer le sens du texte commenté] *volens destruere, et humilium infirmitatem juvare, Symmacho et quibusdam aliis sapientibus scribit de trium numero personarum simplici ac singulari essentia, et de tribus unius essentiae numero diversis personis, et utrumque rationibus ostendit, sed secundum diversarum genera facultatum diversis. Nam primo theologicis essentiae singularitatem atque simplicitatem ; deinde naturalibus numerabilemque (sic) personarum diversitatem monstrat.* »

[3] 1265 C « *Naturalis* [*scientia*] *dicitur quae est in motu atque inabstracta... Considerat enim corporum formas cum materia, quae formae a corporibus non possunt separari, non dico ratione, sed actu.* »

[4] 1267 C « *Alia vero speculatio, quae nativorum* [*scil. rerum materialium*] *inabstractas formas aliter quam sint, id est abstractim considerat... disciplinalis vocatur... Haec enim formas corporum speculatur sine materia, non dico speculatur esse sine materia...* »

[5] 1267 D « *Tertia vero speculatio, quae omnia nativa transcendens, in ipso eorum quolibet principio, scilicet vel opifice, quo auctore sunt ; vel idea, a qua tamquam exemplari deducta sunt ; vel ὕλῃ, in qua locata sunt figit intuitum, per excellentiam intellectualis vocatur.* » Nous précisons à la note 1 de la p. 81 le sens de cet *intuitus* ou *inspectio intellectualis* (1268 D).

cette *theologia* avec la théologie dogmatique ou la théodicée rationnelle : la matière première (ὕλη) en est l'objet aussi bien que Dieu. Elle constitue plutôt la science des premiers principes des êtres créés. Pour la commodité du langage, nous la désignerons toujours dans les pages qui suivent par le terme de *théologie*. Malgré la surprise que nous lui en manifesterions, le Porrétain tient pour légitime l'application des *rationes naturales* à la Sainte Trinité (quoique, concédera-t-il, elles n'en puissent donner qu'une intelligence fort imparfaite : « *ut aliquatenus possit intelligi* » (1278 C). Entre elles et les *rationes theologicae*, en effet, existe une certaine affinité : le principe théologique *forma divina est esse omnium* [1] n'est pas tout à fait étranger, ne répugne pas aux principes de la *scientia naturalis* [2].

A coup sûr, cette application est malaisée et ne se peut faire qu'avec d'infinies précautions, *aliqua rationis proportione* (1283 A sq.). Elle n'assure point de l'objet divin une connaissance adéquate, mais seulement analogique. Ce n'est point encore le moment d'expliquer en détail le mécanisme de cette connaissance ni sa valeur au jugement de l'évêque de Poitiers. Nous le ferons au chapitre suivant en étudiant la portée qu'il accorde à notre connaissance de Dieu et l'épistémologie qu'implique cette conception.

Dès maintenant, nous voyons cependant à quel point de vue surtout s'imposera la division du *De Deo Uno et Trino*, celui de la méthode. Pour établir la simplicité de Dieu, le *De Deo Uno* fera usage des *rationes theologicae* ; le *De Deo Trino*, pour démontrer la diversité des personnes divines, recourra aux *rationes naturalium*. Pour savoir dès lors si Gilbert admet en Dieu une distiction réelle qui compromette sa simplicité, il nous faudra examiner successivement s'il distingue réellement d'abord Dieu et son essence (*theologicis rationibus*), puis (*naturalium rationibus*) les personnes et leurs propriétés. La conclusion de cette double enquête nous apprendra que dans le porrétanisme, ces deux distinctions s'impliquent et se confirment mutuellement.

---

[1] 1269 C. Plus exactement : « *Essentia* [*divina*] *est illa res quae est ipsum esse, id est quae non ab alio hanc mutuat dictionem, et ex qua est esse, id est quae caeteris omnibus eamdem quadam extrinseca participatione communicat* » (1269 A).

[2] *Ibid.* « *Non omnino a naturalium ratione diversum est...* » « *Non abhorret a naturalibus* » (*ibid.* C).

1. *La simplicité divine et la distinction* Deus *et* divinitas

Aucune difficulté n'empêche Clarembauld d'Arras d'admettre avec l'évêque de Poitiers une distinction entre forme abstraite et sujet concret dans le domaine des choses naturelles (créées) : *In naturalibus enim*, écrit Gilbert, *aliud est quod est, aliud quo est* [1]. Clarembauld tient la même doctrine : *sicut enim qualitates non sunt ipsae quales, sed qualium causae...* [2], entièrement d'accord avec Gilbert pour qui, dans les créatures, cette distinction d'*id quod* et d'*id quo* est distinction d'effet et de cause : « *Nihil enim naturalium* [*scil. eorum quae sunt concreta*, cf. 1267 A] *nisi per causam, et nihil mathematicorum* [*scil. formarum abstractarum*, cf. *ibid.* C] *nisi per efficiendi potestatem concipi potest* [3] » : le blanc ne se peut concevoir que par la blancheur, et la blancheur par sa propriété de rendre blanc.

Mais Gilbert de la Porrée ne s'en tient pas là ; il affirme une distinction analogue entre Dieu et sa divinité. Dieu, sans doute, est l'être par excellence, l'être imparticipé [4] ; il est forme sans matière [5]. La substance divine n'a point de commencement et n'est point composée [6]. De là qu'on peut dire d'elle « qu'elle est ce qu'elle est, c'est-à-dire Dieu même ». Il n'y a point d'autre principe qu'elle *par* lequel (*quo*) Dieu soit, et elle n'a d'autre raison d'être que l'existence de Dieu *par* elle [7].

---

[1] 1278 D.

[2] Ed. cit., p. 74*.

[3] 1360 B. Voyez un peu plus haut la distinction des sciences selon le Porrétain.

[4] Voyez le texte cité à la n. 1 de la p. 55 et que continue cette phrase : « *Non enim de qualibet suae essentiae proprietate dicitur est, sed ab eo qui non aliena, sed sua essentia proprie est, ad illud quod creata ab ipso forma atiquid est, et ad ipsam creatam formam...* » Dans ce passage, *essentia* est-il au nominatif ? Le contexte tolère cette hypothèse, qu'exclut cependant l'allure générale de la théorie porrétaine.

[5] 1269 D. « *Quia revera divina substantia est forma sine materia.* » De là suit, pour un platonicien comme l'était Gilbert, que Dieu ne peut être causé par la divinité : point d'être créé, en effet, qui ne soit matériel. (Voyez la même doctrine chez Clarembauld d'Arras et Thierry de Chartres, si c'est bien lui qui composa le commentaire de Boëce *Librum Hunc* : JANSEN, *loc. cit.*, p. 60*, 15*, etc.)

[6] *Ibid.*

[7] *Ibid.* « *... atque ideo vere est unum, et adeo simplex in se, et sine his quae adesse possunt solitarium, ut recte de hoc uno dicatur, quod de ipso principio cujus οὐσία est dicitur, scilicet, est id quod est. Sicut enim non est quo Deus sit, nisi simplex atque sola essentia, ... sic non est unde...*

Voici un formule ambiguë. Niant en Dieu toute participation, toute matérialité, Gilbert ne veut certainement pas donner un sens causal à l'ablatif *quo Deus est*. Les reproches de Clarembauld et les appréhensions du pseudo-Bède que nous avons relevées au paragraphe précédent ne sont donc point justifiés. De la divinité à Dieu, il n'y a point relation ni distinction de cause à effet.

Il faut toutefois reconnaître une certaine distinction. Serait-ce une pure distinction de raison ? La diversité entre l'*esse* et ce qui est, du point de vue de la *théologie*, sépare le principe des choses et les choses qui en dérivent. Cette diversité ne sépare la substance *abstraite* du subsistant concret que pour le *mathematicus* ou le *naturalis* [1]. Il semble donc que du point de vue *théologique* auquel Gilbert se place ici, l'on ne peut admettre aucune distinction réelle entre Dieu et la divinité. A vrai dire, pareille conclusion serait par trop hâtive : du texte interrogé, on peut seulement conclure que pour le *théologien*, la distinction entre Dieu et la divinité n'est point celle qui sépare les êtres créés de l'essence divine.

Cependant, objectera-t-on encore, Gilbert emploie parfois des formules identifiant Dieu à son essence, par exemple « *quae ipse* [*Deus*] *est* [*essentia*] [2] et « *Deus vel divinitas* » [3]. Remises dans leur contexte, ces expressions supposent au contraire la distinction réelle qu'elles semblent rejeter. La première d'entre elles n'est correcte que par manière de parler ; elle ne se justifie que parce que l'essence divine est simple, singulière et individuelle, la même pour le Père, le Fils et le Saint-Esprit (la nôtre, au contraire, est composée et varie d'homme à homme, cf. *infra* la théorie des universaux) : *Ideoque dicimus non solum Deus est, verum etiam Deus est essentia* [4]. Quant à la seconde, elle se doit

---

[*essentia*] *ipsa sit, nisi quoniam ea simplex et solus Deus est. Unde etiam usus loquendi est, ut de Deo dicatur, non modo Deus est, verum etiam Deus est ipsa essentia.* »

[1] 1318 B. « *Ergo cum dicitur diversum esse, et id quod est, secundum theologicos quidem intelligitur esse id quod est principium, id quod est vero, illud quod est ex principio ; sed secundum alios philosophos, esse subsistentium solae illorum quae praedicantur subsistentiae ; quae vero sunt, ea tantum quae illas in se habendo subsistunt. Sic ergo et secundum theologicos, et secundum alios philosophos, recte potest dici : diversum est esse, et id quod est.* »

[2] 1377 C.

[3] 1268 A.

[4] 1377 B.

traduire, pour être bien comprise : « soit Dieu, soit sa divinité, la substance divine considérée sous l'un et l'autre de ces aspects distincts [1] ». Un peu plus bas d'ailleurs, Gilbert précise sa pensée avec une netteté qui lève toute hésitation : l'usage permet de dire que Dieu est son essence [2], car cette expression emphatique revient à affirmer que la divinité seule détermine Dieu à être Dieu, de même que l'expression « tu es toute sagesse » signifie qu'un homme est remarquablement sage, et semble n'être que sagesse [3].

Les passages que nous venons d'examiner ne nous invitent donc aucunement à reconnaître une identité réelle entre *Deus* et *divinitas*. Nombreuses, par contre, sont les affirmations de la distinction réelle de ces deux termes opposés l'un à l'autre comme un *id quod* et un *id quo*. La réalité de cette distinction ressort à l'évidence du parallèle établi à plusieurs reprises entre la distinction de Dieu et de son essence simple, et celle des êtres créés et de leurs formes composées [4]. Notre interprétation, d'ailleurs, est d'autant plus certaine que Gilbert maintient la distinction de Dieu et de sa divinité au moment même où il nie celle des attributs divins pour en reconnaître l'identité réelle [5]. Un dernier indice,

---

[1] 1268 A. « *Num Dei substantia, id est Deus vel divinitas, et materia caret et motu, id est, nec Deus nec ejus essentia potest esse materia. Neque enim ea qua ipse est essentia, ... potest esse non simplex, neque in eo cidem essentiae adesse aliud aliquid potest quo ipse sit.* »

[2] 1269 D-1270 A. Texte partiellement cité p. 56, n. 7.

[3] 1270 A. « *Deus est ipsa essentia ... Recte utique. Si enim de aliquo, qui non modo sapiens, sed etiam coloratus, et magnus, et multa hujusmodi est, ex sapientiae prae caeteris omnibus abundantia dicitur, tu quantus quantus es, totus es sapientia : tamquam nihil aliud sit quod sibi esse conferat, nisi sola sapientia : multo proprius Deus, cui diversa non conferunt ut sit, dicitur ipsa essentia, et aliis nominibus, id est, ut Deus est ipsa divinitas sua, ipsa sua sapientia, ipsa sua fortitudo, et hujusmodi alia.* »

[4] 1266 C. « *Quae vero [formae compositae ex genere...] sunt esse subsistentium, et materiae dicuntur et formae, divisim tamen, eorum scilicet quae sibi adsunt materiae, et eorum quae ex eis sunt aliquid formae. Similiter formarum alia nullius materiae, et ideo simplex, ut opificis essentia, qua ipse vere est. Neque enim ipsa ex multis essentiis constat, neque illi in opifice adsunt aliqua, quorum opifex, vel ipsa esse, vel dici possint aliqua ratione materia.* » De même 1283 B. « *Haec vero primum corporalitas, et per eam corporis accidentia : his enim vere substat, et corporalitas cui adsunt, et corpus cui insunt, id vero quod est Deus, quod est, non modo in se simplex est, sed etiam ab his quae adesse subsistentiis solent, ita solitarium est, ut praeter id unum proprietate, singulare dissimilitudine individuum, quo est, aliud aliquid quo esse intelligatur prorsus non habeat, ideoque nec ipsum, nec quo Deus est subjectionis ratione aliquibus substat.* »

[5] 1284 A. « *Neque enim aliud est quod ipse est, aliud est quod justus*

enfin, qui ne manque pas d'être suggestif, c'est la différence entre une formule assez explicite de Boëce : *Sed divina substantia sine materia forma est, atque ideo unum est, et id quod est* [1] et le commentaire de Gilbert : loin de l'insinuer, ce passage de Boëce exclut plutôt de Dieu toute distinction d'*id quod* et d'*id quo*. Gilbert, au contraire, ne le veut comprendre que comme un simple *usus loquendi* [2].

Ces indices, par eux-mêmes, sont décisifs. Cependant le chapitre suivant renforcera encore notre conclusion en mettant en meilleure évidence le réalisme foncier du Porrétain.

Il faut d'ailleurs reconnaître que Gilbert croyait bien sauvegarder entièrement dans sa théorie la simplicité divine : pour maintenir cette simplicité, certains « primaires » (*sensu parvuli*) croient devoir tout confondre : Dieu, son unité, son éternité, le Père et la paternité, etc. [3]. Mais c'est qu'ils n'ont qu'une conception fort mesquine de la simplicité. Sont simples, en effet, et la matière première *informe* [4], et les formes primordiales qui ne sont point composées avec la matière, ni, par conséquent, affectées de formes accidentelles [5]. Ces formes sont l'essence divine

---

est. Videlicet, non est aliud quo justus, ab eo quo ipse est, sed potius idem est Deo esse, quo justo : scilicet eodem quo est, justus est... » Ou bien encore 1303 C. « *... de illis qui, quoniam sola divinitate sunt id quod sunt, non modo Deus, verum etiam Divinitas appellantur...* » et 1308 D « *... ea* [*scil. personales propriatates, cf. infra*, n. 2] *a quibus tres istae sunt appellationes, non substantialiter dici de ipsa divinitate, id est de illis qui, quoniam sola divinitate sunt, non modo Deus, verum etiam Divinitas appellantur, sed potius alio quodam qui jam exponetur modo, ea intelligimus dici.* » Dans ce dernier passage est déjà insinuée la distinction réelle de l'essence divine qui se prédique de Dieu *substantialiter*, et des propriétés personnelles qui lui sont attribuées d'une autre manière.

[1] 1250 C.

[2] *Loc. cit.* p. 58, n. 2.

[3] 1301 D. « *Quia tamen aliqui sensu parvuli, audientes quod Deus est simplex ipsum, et quaecunque de eo nominum diversitate dicuntur : ut Deus, unus, aeternus, persona, principium, auctor, Pater, Filius, connexio, et hujusmodi alia : ejusdem naturae ejusdemque rationis esse ita accipiunt, ut et essentia qua dicitur esse Deus, sit et unitas, qua unus est ; et aeternitas, qua aeternus est, et similiter caetera : et e converso, ipse etiam Pater sit paternitas, et unus unitas, et aeternus aeternitas : et conversim, et eodem modo in aliis omnibus quae de ipso quacunque ratione praedicantur.* »

[4] 1267 D. La matière dont il s'agit ici est la *materia informis*, distincte de la *materia formata* (1266 C).

[5] 1266 C. « *Similiter formarum alia nullius materiae et ideo simplex, ut opificis essentia, qua ipse vere est. Neque enim ipsa ex multis essentiis constat, neque illi in opifice adsunt aliqua, quorum opifex, vel ipsa esse, vel dici possint aliqua ratione materia. Illae quoque sincerae substantiae*

et l'idée exemplaire des choses matérielles. La divinité « par laquelle » Dieu est, est simple. On en peut inférer immédiatement que Dieu lui-même est simple. Qu'on n'objecte pas, d'ailleurs, la distinction réelle en Dieu, comme en tout être, d'*id quod* et d'*id quo* : entre ces termes entièrement hétérogènes, toute composition est impossible [1]. Comment tenir pour composé un être déterminé à l'existence par une forme qui ne l'est pas, sans affirmer à la fois qu'il est déterminé (par la simplicité de cette forme) et non déterminé (puisqu'il ne serait pas simple comme elle) [2] ?

Mais que peut-être, au sein d'un être véritablement simple, la distinction réelle, que Gilbert maintient ainsi à travers tout, d'un *id quod* et d'un *id quo* ? Avant d'y répondre, précisons encore la portée de cette question en voyant comment elle se pose aussi à propos de la distinction des personnes divines et de leurs propriétés.

2. *Les personnes divines et leurs propriétés*

Une fois admise la simplicité de l'essence divine, il est impossible de concevoir les propriétés qui distinguent les unes des autres les trois personnes comme des formes (accidentelles) composées avec cette essence ou rattachées à elle ; ce serait sacrifier la simplicité de Dieu [3]. « Qui comprend le sens de la proposition « le Père est ce qu'il est », n'ignore pas qu'il n'y a dans le Père ni plusieurs essences, ni plusieurs accidents, ni un accident avec une essence [4]. » Ces propriétés, d'autre part, ne peuvent être con-

---

quae corporum exemplaria sunt, sine materia formae sunt, et ideo simplices. Non enim sunt id quod esse dicuntur ex multiplici essentia, nec eidem assistunt in eis quorum illae vel ipsa possint esse materiae. »

[1] 1381 B. « *Esse vero et id quod est, nec ejusdem sunt generis, nec ejusdem sunt rationis ; et idcirco illorum conjunctio compositio esse non potest.* »

[2] 1321 B. « *Non enim in eo* [*scil. homine*] *compositionem attendimus : quoniam aliud est quod est, aliud quo est. Nam si quemadmodum quod est, unum tantum est, ita quoque unum simplex tantum esset, quo et esset, et aliquid esset, nulla ratione compositum esset.* »

[3] 1269 D. « *... neque sic* [*divina substantia*] *inest principio, id est Deo, ut posterioris rationis naturas aliquas, vel se componentes, vel sibi adjacentes, habeat in illo, ex quibus ipse sit, et quarum ex causa prioris ad cujus pertineant potestatem materia esse possit. Ipsa enim et principio caret et compositione, nec est quo sit principium ex quo, et per quod, et in quo sunt omnia, nisi ipsa...* »

[4] 1275 B. « *Nam quod in Patre nec plurales essentiae, nec pluralia acci-*

çues comme formes substantielles, car tout ce qui est attribué substantiellement à Dieu s'applique à l'ensemble des trois personnes non moins qu'à chacune d'elles [1] et ne peut dès lors expliquer leur diversité.

Or voici qu'un examen attentif de la table des catégories (1282 B-1291 D) nous apprend que certaines « prédications » (traduisons tout de suite, à cause du réalisme de Gilbert que nous démontrerons au chapitre suivant, principes ou *rationes* des êtres matériels) déterminent ce qu'est la chose (matérielle) selon les éléments qui la constituent intrinsèquement, mais que d'autres au contraire, désignent non pas la chose en elle-même ni ses principes constitutifs, mais ses « circonstances » [2]. Les *principia quo* désignés par ces derniers prédicaments de temps, de lieu, etc., affectent les objets *extrinsecus* d'un rapport à autre chose, et non pas *secundum rem* d'une réalité interne, substantielle ou accidentelle [3]. Appliqué à Dieu, tout prédicament *secundum rem* (substance, qualité, quantité) se dit de lui *secundum substantiam*, puisqu'il n'y a point en lui d'accidents [4]. Aussi toutes les « qualités » de Dieu — la justice par laquelle il est juste, la bonté par laquelle il est bon, etc. — sont-elles toutes parfaitement identiques à l'essence par laquelle il est Dieu [5].

Mais si aucun prédicament *secundum rem* ne peut rendre compte de la diversité des personnes divines, cette diversité est explicable par le prédicament *extrinsèque* de relation. Appliquée

---

dentia, nec accidens cum essentia sint, nullus ignorat, qui qua ratione Pater id quod est esse dicatur, non nescit. »

[1] 1308 C-D. La pensée de Gilbert à cet endroit peut se résumer ainsi : « *Quidquid de Deo substantialiter praedicatur, ut de Patre, et de Filio, et de Spiritu sancto, et divisim et simul suppositis singulariter dicitur* » (cf. la suite, 1309 A sq.).

[2] 1291 A. « ... *aliae quidem earum* [*praedicationum*] *quasi monstrant rem, id est, esse quidlibet eo quo est ; aliae vero non rem, id est, non esse quidquam eo quo est, sed quasi quasdam circumstantias rei.* » Voyez la même expression chez Boëce, *Liber de Trinitate*, P. L. LXIV, 1253 C.

[3] 1291 B. « *Illa vero alia* [*praedicamenta temporis, etc.*] *praedicantur quidem, sed non ita ut rem subsistentem eis esse aliquid ostendant, sed potius extrinsecus, id est ex aliorum collationibus, et diversae rationis consortiis accommodatum aliquid quodammodo affigant. Non igitur haec secundum rem, sed recte extrinsecus comparatae praedicationes dicuntur.* »

[4] 1291 C.

[5] 1285 B. « *Cum vero dicitur, Deus est justus, toto eo quo ipse est, dicitur esse justus. Nec aliquid prorsus quo ipse sit dictio haec dimittit. Nam Deus, idem ipsum est quod est justum, id est eodem quo est Deus, est justus.* »

à Dieu, la relation ne lui sera pas attribuée substantiellement, mais seulement *ad aliquid*, ou *extrinsecus*, puisqu'elle n'ajoute ni ne retranche rien à l'objet qu'elle affecte ; elle n'entrera donc point en composition avec l'essence divine [1]. Seules, en effet, peuvent se composer entre elles des formes (substantielles et accidentelles) constitutives d'un être en soi, parce que par l'une cet être est ceci (un mur par exemple) et par l'autre, cela (par exemple un mur blanc). Mais il ne peut y avoir composition entre une forme substantielle attribuée *secundum rem*, et une relation attribuée *extrinsecus* et ne constituant absolument rien de l'être auquel elle s'applique [2]. Faisons donc un judicieux usage du prédicament de relation, et nous « démontrerons grâce à lui la diversité des personnes divines qui n'ont qu'une essence simple et singulière [3] ».

La même distinction réelle qui tantôt s'accusait avec grand relief entre Dieu et la divinité se retrouve à présent entre les propriétés et les trois personnes de la Trinité. Ceci résulte du parallélisme qu'affirme Gilbert entre ces propriétés et l'essence divine [4], comme des nombreux textes soulignant la distinction universelle

---

[1] 1292 C. « *Quandoquidem extrinsecus accessu comparato relatio praedicatur, igitur non potest dici praedicationem relativam, id est relationem praedicatam, vel addere secundum se quidquam rei de qua dicitur, vel minuere secundum se, vel mutare secundum se. Quae relativa praedicatio tota consistit... non in eo quod est esse (quoniam nulli confert aliquid esse), sed potius consistit in eo tantum quod est habere se ad aliud, in comparatione alterius ad alterum.* »

[2] Cette doctrine commande le vrai sens d'un passage où Gilbert note que la production du Fils est substantielle au Père, du fait que le Père éternellement a engendré le Fils *nonnisi in substantiam (et non in quodlibet accidens)*. Cependant la production du Fils n'est point *divinae essentiae nomen* ; elle est toute relative au Père (1296 A-D). La distinction porrétaine de l'être existant et de la forme qui le détermine exclut d'ailleurs toute composition entre formes qui ne soient point ensemble constitutives d'un être « composé ». Une forme qui ne détermine pas *intrinsèquement* un être à être ce qu'il est, ne peut l'empêcher d'être simple, dès lors qu'il est déterminé à être par une forme simple. Point de vue dialectique, assurément, mais nous verrons au chapitre suivant que Gilbert n'était qu'un dialecticien réaliste.

[3] 1278 C. Comment Gilbert songe-t-il à utiliser le prédicament de relation pour expliquer le mystère de la Sainte Trinité ? Nous tâcherons d'esquisser une réponse à cette question à la fin de notre dernier chapitre (pp. 82-84).

[4] « 1280 D. « *Quamvis in eo quo sunt, id est essentia, quae de illis praedicatur, sit eorum indifferentia, est tamen ipsorum per quaedam, quae de uno dici non possunt, ideoque quae de diversis dici necesse est, differentia.* » Cf. encore 1377 C-D, etc.

du concret et de l'abstrait (*qualitas* et *quale* ; *relatio* et *ad aliquid*) [1].

Mais comment faut-il concevoir cette distinction réelle de Dieu et de la divinité, ou des personnes et de leurs propriétés ? Il ne s'agit point, chez Gilbert, d'une distinction entre cause et effet. D'autre part, l'explication du *Liber de diversitate nature et persone* [2] n'a qu'une valeur purement nominale, et l'on ne peut se contenter d'affirmer que la « divinité est cause de Dieu, ou plutôt image d'une cause, ou mieux encore, cause surnaturelle de Dieu ». L'on ne peut non plus accepter l'interprétation des *Sententiae divinitatis* [3], et voir dans la distinction de Dieu et de la divinité, des propriétés et des personnes, une distinction verbale, nécessaire pour permettre d'énoncer le dogme, mais n'impliquant aucunement que Dieu soit en réalité distinct de sa divinité. Cette interprétation nominaliste sauverait l'orthodoxie de Gilbert et rendrait assez compte de ses préoccupations de dialecticien, soucieux de montrer comment se peuvent distinguer en Dieu ses différents attributs, la divinité, etc. Mais elle se heurte au réalisme certain des formules que nous avons rencontrées. Aussi, malgré les conclusions opposées de Lipsius [4], etc., admettrons-nous volon-

---

[1] 1281 D. « *Qualitas vero in mathematicis omnium qualitatum generalissimum est, et quantitas omnium quantitatum. Et sunt quod dicuntur, non a causis quae in ipsis intelligantur, sed ab efficiendo ea in quibus sunt subsistentia, ille quidem qualia, iste vero quanta... Nulla namque relatio, sed id tantum de quo ipsa praedicatur, ad aliquid est : sicut nulla qualitas qualis est, sed id tantum de quo dicitur ipsa...* » Entendez : la blancheur n'est pas blanche, mais c'est le mur qui est blanc par sa blancheur ; la relation n'est pas relative, mais c'est moi que ma relation à mon voisin rend relatif.

[2] Ms. cité, p. 168 r, l. 26-168 v, l. 2.

[3] Ed. cit., p. 68* : « *Item si dicatur : Nonne divinitas est Deus et non aliud a Deo? Respondeo quod divinitas est Deus et non aliud a Deo, actu rationis, sed non forma loquendi, ratione fidei, non ratione humanae philosophiae.* » Cette opposition entre foi et philosophie, raison et langage se doit sans doute expliquer, malgré une différence dans la terminologie, par le prologue des *Sententiae* (pp. 6*-7*), où est marquée la hiérarchie des connaissances, d'après laquelle il faut distinguer la *sacra pagina* des *arts*, en qui ne se trouve que le *verum rationis* et qui ne nous apprennent que *voces, nomina et verba*, utiles seulement s'ils sont employés dans l'étude de la théologie. Remarquons d'ailleurs que s'il faut interpréter les *Sententiae* en fonction des théories porrétaines, leur apparent nominalisme devient au contraire un très audacieux réalisme des *voces, nomina et verba*.

[4] Ersch und Gruber, *Allgemeine Encyclopädie*, t. 67, 211. Lipsius se trompe en faisant de l'*esse* porrétain un *Dass* et du *quod est* « *ein bestimmtes Wass* », tout comme il se méprend sur la théorie porrétaine des universaux (cf. notre troisième chapitre).

tiers avec Hayd [1] que pour Gilbert, la distinction de *Deus* et de *divinitas* n'est pas distinction réelle de chose à chose, mais distinction *objective* de chose et de forme. Ou plutôt, avec de Régnon qui, à notre connaissance, a consacré à la théologie trinitaire de Gilbert l'étude de loin la plus pénétrante et la plus fidèle, nous reconnaîtrons que « toute sa faute est d'avoir poursuivi jusqu'au sein de la divinité les conséquences de ce réalisme outré, qui distinguait autant de réalités qu'on peut distinguer de concepts... [2] ».

Mais quelle était exactement aux yeux de Gilbert cette distinction réelle (ou objective) ? Le P. de Régnon laisse la question ouverte : « Je croirais que la distinction que l'évêque de Poitiers admettait entre Dieu et la divinité, avait autant de réalité qu'aux yeux de certains thomistes leur distinction réelle entre l'*essence* et l'*existence* des êtres créés. Je dis « autant de réalité » bien que certainement ce ne fût pas la même [3]. »

Il nous reste à résoudre ce dernier problème en fonction des principes fondamentaux de la philosophie porrétaine.

---

[1] *Kirchenlexikon*, art. Gilbert de la Porrée.

[2] Th. DE RÉGNON, *Etudes de Théologie positive sur la Sainte Trinité*, t. II, p. 104.

[3] *Ibid.*, p. 108. Dans sa *Gesch. der Philos. des Mittelalters* (*loc. cit.*, p. 286), STÖCKL aboutit à peu près à la même conclusion que le P. de Régnon. Il se trompe toutefois en accusant Gilbert d'introduire en Dieu une quaternité, car des quatre principes *quo* qu'invoque Gilbert, seule la *divinitas* est principe de réalité, les autres ne sont que principes « extrinsèques » de relation et de distinction. De même, tout récemment, M. BERGERON, *La structure du concept latin de personne* (*Etudes d'hist. litt. et doctr. du XIII^e siècle*, 2^e série, Paris-Ottawa 1932, pp. 121-161).

CHAPITRE III

La théorie porrétaine de la connaissance et la distinction entre *Deus* et *divinitas*

Parvenus à cet endroit de notre enquête, force nous est de suivre un long détour pour résoudre la question qui se pose encore. Gilbert de la Porrée n'y a point répondu explicitement, et nous en sommes donc réduits, pour préciser et compléter l'exposition de sa pensée, à dégager les implications secrètes de son système. Nous pûmes toutefois, à la fin du chapitre précédent, recueillir assez d'indices pour savoir dans quel sens orienter ces dernières recherches. Le caractère dialectique de maint passage de Gilbert et l'apparent nominalisme des *Sententiae Divinitatis*, œuvre assurément influencée par le porrétanisme, nous invitent tout naturellement à examiner si Gilbert, étranger en somme à la métaphysique, n'était pas simplement un dialecticien réaliste. Dans ce cas, la distinction réelle entre *Deus* et *divinitas* manifesterait l'originalité, d'ailleurs peu glorieuse, de sa philosophie en face des métaphysiques moins subtiles, mais plus profondes, de Clarembauld d'Arras, de Thierry de Chartres (s'il est vraiment l'auteur du commentaire de Boëce partiellement édité par M. Jansen avant celui de Clarembauld [1]), du commentateur anonyme publié parmi les œuvres de Bède, et de saint Bernard lui-même. Du même coup serait déterminée la vraie nature de cette distinction, et pour garantir l'exactitude de notre conclusion, il suffirait de vérifier si les principes généraux de l'épistémologie porrétaine commandent aussi la conception de Dieu, de sa nature, de ses mystères, et de la connaissance que nous en pouvons acquérir.

---

[1] M. Jansen estime avoir établi la légitimité de cette attribution à la fin de sa belle introduction au commentaire de Clarembauld (*loc. cit.*, pp. 144-148).

§ 1. La théorie générale de la connaissance humaine

Pour comprendre fidèlement la théorie porrétaine de la connaissance, il en faut considérer le présupposé fondamental (réalisme de l'entendement), sa solution du problème des universaux (réalisme des formes singulières), et son explication psychologique du mode de notre connaissance (*perceptio* et *assentio*), qui s'impliquent et s'éclairent mutuellement.

1. *Réalisme de l'entendement.*

Assez différent de celui des autres platoniciens de Chartres, le réalisme de Gilbert présente un caractère dialectique nettement accusé : il accorde pleine valeur objective à la structure de la pensée et du langage, telle qu'elle se révèle sous l'effort de la réflexion psychologique. Pleine valeur objective, disons-nous, c'est-à-dire que les choses sont en elles-mêmes conformes aux caractères particuliers de cette structure. C'est dans ce sens fort peu métaphysique que se doit interpréter le double postulat impliqué par tout le développement de la théologie porrétaine : l'entendement est à la mesure de l'être et, réciproquement, l'être est à la mesure de l'entendement [1].

Il est bien vrai que le ressort de l'entendement déborde le réel [2]. Nous pouvons penser des *ficta rationis*. Cependant notre entendement conçoit le réel selon la forme même du réel. Point de distinction entre concepts de première et de seconde intention. Prédicables et prédicaments n'ont point sans doute la même fonction logique ni ontologique, mais ils ont la même réalité : le prédicament (*substantia nominis*) se dit de la chose concrète — *risibile est homo* — ; le prédicable (*nominis qualitas*) se dit de la forme déterminant la chose concrète à être telle — *risibile est proprium* [3].

---

[1] Nous traduisons par *entendement* le terme d'*intellectus* qui désigne chez Gilbert la raison ou son opération. Très étranger à la distinction kantienne de la raison et de l'entendement, et même à la distinction thomiste entre *intellectus* et *ratio*, notre auteur concevait en fait l'intelligence humaine sur le type de l'entendement, faculté de l'être prédicamental et nombrable

[2] « *Similiter omnis natura intellectu capi potest, haec universalis affirmatio vera est. Omne quod intellectu capi potest natura est, falsa est. Unde certum est quod intellectu capi posse universalius est quam natura. Sicut enim vere, sic et ficte, proprietatis adminicula caeterorumque sive quae sunt, sive quae fingi possunt, remotione selegens animus, aliquid quod non est capit* » (1361 B-C).

[3] 1382 C. Cf. 1268 D où se manifeste la même conception : « *Multa sunt quae vocantur formae, ut corporum figurae, et alia quae in subsistentibus*

Gilbert de la Porrée est tellement réaliste que, concevant sans peine la *distinction réelle*, il ne semble point entendre la *distinction de raison* [1]. Pour lui, notre entendement connaît les choses en elles-mêmes, et pas seulement comme elles sont en elles-mêmes. Les principes des sciences sont les principes mêmes des choses — *formae ...quibus ...aut aliquid est, aut aliquid esse doctrinae ordine demonstratur* — ; l'ordre logique est rigoureusement parallèle à l'ordre ontologique ; les distinctions que l'esprit impose aux choses sont distinctions des choses mêmes. L'abstraction mathématique[2], par exemple, n'introduit aucune distinction *actuelle*, mais seulement une distinction *mentale* entre ce qui est et la forme spécifiant son être. Or, cette distinction *animo et cogitatione* sépare, par exemple, les êtres matériels de leur forme ; un thomiste l'appellerait distinction réelle [3].

Ce qui est vrai de la distinction est vrai des autres fonctions de l'esprit. Pour le Porrétain, *praedicare secundum rem* ne s'oppose pas à *praedicare secundum mentem*, mais bien à *praedicare extrinsecus*. *Praedicare secundum rem*, c'est affirmer d'une chose ce qu'elle est en elle-même ; *praedicare extrinsecus*, c'est en affirmer ses relations « extérieures » (selon l'espace et le temps) avec les autres choses qui l'entourent, agissent sur elle, etc. [4].

L'audacieux réalisme de Gilbert ne craint pas les confusions.

---

creatione seu concretione fiunt, quibus id cui insunt, aut aliquid est, aut aliquid esse doctrinae ordine demonstratur... » Nous retrouvons ici une distinction toute pareille à celle qui sépare *Deus* et *divinitas*.

[1] L'on retrouve un indice de cette mentalité dans le passage d'Othon de Freisingen, lui-même disciple du Porrétain, cité plus haut, p. 50. Cf. p. 52, n. 5.

[2] Cette abstraction distingue la forme abstraite du sujet concret (cf. pp. 53-55, la distinction des sciences). Nous ne pensons pas que Gilbert eût pu comprendre, de son point de vue, la différence que marquèrent plus tard les scolastiques entre *abstractio formalis* et *totalis* : il méconnaissait trop complètement pour cela la causalité formelle du sujet connaissant dans l'acte de connaître.

[3] 1326 D. « *Multa, imo omnia quae sine motu inabstracta dicuntur* [c'est-à-dire les formes des êtres matériels, cf. 1267 C], *sunt ; quae cum ab eis in quibus sunt actu separari non possunt (ut scilicet sine illis sint), animo tamen et cogitatione, id est animi cogitatione separantur ; ut et eorum quae ita separantur, et eorum a quibus separantur, natura atque proprietas comprehendatur.* »

[4] 1291 A-C. « *Aliae quidem earum* [*praedicationum*] *quasi monstrant rem, id est esse quidlibet eo quo est ; aliae vero non rem, id est non esse quidquam eo quo est, sed quasi quasdam circumstantias rei... Non igitur haec secundum rem, sed recte extrinsecus comparatae praedicationes dicuntur. Illa vero... vocantur secundum rem praedicationes* » (Cf. 1293 C, et *supra*, pp. 61-62, la relation et les autres prédicaments).

Il met sur le même pied les principes ontologiques des choses qu'étudient les sciences spéculatives (*subsistentia et accidentia*), les applications enseignées par les sciences pratiques (*proprii effectus*), les règles de la logique (*logicae rationes*) et les lois de la morale (*mores*) [1].

Il est vrai qu'il oppose à l'*ordo temporis* un *ordo rationis*. Mais cet ordre selon lequel la participation à telle forme précède la participation à telle autre est rigoureusement parallèle, dans notre esprit, à ce qu'il est dans les choses mêmes [2]. Le langage exprimant la pensée, il y aura même parallélisme entre « ce qui est » et « ce qui est dit » [3].

Mais comment expliquer la correspondance parfaite de nos concepts abstraits aux causes formelles des êtres ? Par une double participation de la vérité divine, selon la ligne de l'intelligence et celle du réel ? Gilbert paraît bien être resté étranger à cette conception plus profonde. Bien plus, nous avons vu au chapitre précédent comment il admet que Dieu même, sans être causé par

---

[1] 1377 B. « *Et cum omnia quae ex ipso* [*Deo*], *et per ipsum, et in ipso sunt, ideo etiam a theologicis dicantur esse quoniam ipso solo auctore sunt, maxime tamen ipse est a quo omnium esse proficiscitur, hoc est, quoniam quaecumque vel subsistentiis, vel accidentibus, vel propriis effectibus, vel logicis rationibus, vel moribus, aliquid esse dicantur, ipso auctore sunt, quod esse dicuntur.* » Sans s'imposer à l'évidence, l'interprétation que nous proposons de ce texte s'autorise cependant du parallélisme entre ce passage et la division des sciences proposée ailleurs *ex professo* par Gilbert (1265 B-1268 C ; cf. *supra*, pp. 54-55).

[2] 1318 D-1319 A. « *... Est enim in his quae praedicantur quidam ordo non temporis, sed rationis, quo naturaliter id quod est esse, praecedit ; et quod proprietatis cuidam ratione illi addictum est, sequitur. Ac per hoc cum jam aliquid est, deinde quo esse cum suo participet, quaeritur. Est autem illud, cum aliquid, ... esse, hoc est essendi formam susceperit.* » Tout le passage est à lire pour se faire une idée du réalisme des principes formels de Gilbert. Remarquer que dans ce paragraphe, sauf deux fois, *substantia* est l'ablatif de la cause formelle.

[3] 1310 B. « *Quoniam ergo illae proprietates non sunt substantiae, quod ex eo maxime certum est, quia non singulariter dicuntur de omnibus divisim et collectim suppositis...* »

1327 C. « *... Ex hoc ipso quod dicimus, omnia quae sunt, ponamus esse bona, intueor in eis aliud esse quod bona sunt, aliud vero quod sunt, id est alio esse, alio esse bona. Si enim eodem essent quo sunt bona, nequaquam ab eo quod vere sentimus, id quod positive consentimus divideremus.* » A peine est-il besoin de faire remarquer dans ce passage comment le vocabulaire même de Gilbert (*intueri, sentire*), révèle la confusion de son esprit qui ne sépare guère sens et intelligence. Ceci justifie déjà la traduction de *ratio* par entendement que nous avons proposée. Voir encore 1281 D (texte transcrit dans la note 1 de la p. 63).

elle, est cependant de par sa divinité : *Deus non est divinitas, sed divinitate.* L'on touche ici du doigt le rationalisme secret de la philosophie porrétaine, projetant dans l'ordre ontologique le mode propre de nos concepts abstraits : les choses sont comme je les pense ; or je les pense concrètes, mais à l'aide de concepts abstraits. Les choses sont donc en réalité déterminées par des formes abstraites qui les constituent.

Attribuer à l'évêque de Poitiers la thèse du primat de l'entendement sur le réel n'est donc point fausser sa pensée, bien que nulle part il ne l'énonce en termes formels. Une observation générale vient d'ailleurs confirmer cette conclusion : Gilbert recherche toujours dans la ligne de la forme le principe d'explication des choses (*Deus est divinitate, album est albedine*, etc.). D'autre part, il ne conçoit pas la causalité formelle selon le type aristotélicien de l'hylémorphisme. Attiré plutôt par l'exemplarisme de Platon, il s'arrête à la notion d'idée exemplaire extrinsèque à l'*exemplatum* matériel ; sans en scruter davantage les présupposés métaphysiques, il s'en tient aux conclusions du sens commun : « Cet objet est blanc à cause de sa blancheur ; l'objet seul est un *quod* réel parce que seul il est palpable ; mais sa blancheur est tout de même réelle, elle aussi, parce que c'est à cause d'elle que l'objet est blanc [1]. »

2. *La théorie des Universaux* [2].

Chez maints auteurs du XII[e] siècle, comme le commentateur anonyme imprimé parmi les œuvres de Bède ou Clarembauld

---

[1] 1362 B-C. « [*Quod intellectu capi potest*] *etsi sit, si tamen non est aliquid aut natura aut efficientia, nihil est : ut ὕλη, quae secundum philosophos est, sed nequaquam aliquid est : quoniam neque natura* (à l'ablatif) *est aliquid, ut album est quale qualitate ; neque efficientia* (à l'ablatif), *ut albedo est qualitas, eo quod facit quale.* »

Du point de vue que nous proposons, l'accord ne nous paraît pas impossible entre M. Schmidlin qui faisait de Gilbert un « conceptualiste » (*Philos. Jahrbuch*, 1905, pp. 316 sq.) et les interprètes comprenant le porrétanisme comme une philosophie réaliste (voir les historiens cités par Schmidlin, *loc. cit.* ; y ajouter M. De Wulf, *loc. cit.*, p. 212). Quant à M. Dempf, on ne peut que regretter la vivacité de ton du reproche qu'il adresse à Prantl et à M. De Wulf (*loc. cit.* du *Handbuch der Philos.*) : à en juger par les deux pages qu'il consacre à Gilbert de la Porrée, la plus regrettable « incertitude doctrinale » ne se trouve pas chez ceux qu'on pense.

[2] Le manque de fermeté que M. Vernet (*loc. cit.*, col. 1354) reproche à Gilbert en cette matière révèle même une vraie incohérence de pensée.

d'Arras, on trouve à la fois le même réalisme que chez Gilbert, et une position toute différente dans la question des universaux.

Voici, par exemple, comment s'affirme le réalisme de l'anonyme : « *Omnia... vocabula formas sequuntur, quoniam a formis rebus sunt data. Ut hoc nomen homo ab humanitate* [remarquer ici aussi le primat de la forme] *...Audito enim hoc nomine homo, eam rem quae est homo intellectu discernimus a lapide et ab aliis rebus, nullum tamen hominem discrete comprehendentes...* » Et voici maintenant sa solution complète du problème des universaux : « *Nec unitas Socratis est una singularitate, sed potius unione, eo scilicet quod unit spiritum cum alio. Eadem est enim natura omnium hominum... Ex eo namque naturam humanam subintrat alternitas, quam facit accidentium multitudo, ex hoc inquam nomen naturae, et ipsam naturam subintrat pluralitas* [1]. »

Pour Clarembauld de même, la forme universelle est une *chose* unique : « *...sicut res quaelibet universalis cuncta sibi supposita ad unam in se naturam uniendo contrahit...* [2] » Aussi ne partage-t-il pas l'avis de ces fameux docteurs qui « *singulos homines singularibus humanitatibus homines esse disseminaverunt* ». Partisan d'une théorie tout opposée, il entreprend de montrer « *unam et eandem humanitatem esse, qua singuli homines sunt homines* [3] ».

Gilbert de la Porrée est sûrement visé par ce pluriel discret et révérentiel. Réaliste comme Clarembauld et l'anonyme, il tient la distinction réelle des universaux et des substances concrètes « particulières » : « *Recte ergo cum dixisset* [*Boetius*] *essentiae in universalibus sunt, in particularibus substant, dicit etiam substantiae in universalibus sunt, in particularibus capiunt substantiam, id est substant : et est sensus : Universalia quae intellectus ex particularibus colligit, sunt, quoniam particularium illud esse dicuntur quo ipsa particularia aliquid sunt* [4]. »

Mais, ce texte le montre, l'universel n'est qu'un principe d'être ; il ne subsiste pas en soi : *est illud particularium quo ipsa particularia aliquid sunt.* Il n'est d'ailleurs pas une forme simple, car il se décompose en genres et en espèces réellement distincts : « *Cujuslibet enim subsistentis tota forma substantiae non simplex est. Atque illorum quae toti vel singulis ejus partibus adsunt acci-*

[1] Bedae *Opera, loc. cit.*, col. 1107 et 1104.
[2] Ed. Jansen, p. 41*. Cf. p. 31*, l. 3 sq.
[3] Ed. cit., p. 42*.
[4] 1374 D.

dentium, multo numerosior est multitudo, quae tamen omnia de subsistente dicuntur : ut de aliquo homine tota forma substantiae, qua ipse est perfectus homo, et omne genus omnisque differentia ex quibus est ipsa composita, ut corporalitas et animatio et hujusmodi aliae [1]... »

Et si, pour Gilbert, le genre est *réellement* commun à ses différentes espèces [2], il l'est de toute autre manière que ne le conçurent les chartrains : l'unité générique de différentes espèces, comme l'unité spécifique de différents individus, n'est qu'une unité de *ressemblance réelle* [3]. Il n'existe que des formes singulières : l'humanité de Pierre n'est pas celle de Paul : « *Quaecumque res subsistens alii collata est ab ea alterutrius numero alia, nullo illorum est aliquid, quorum quolibet illa a qua est alia, aliquid est. Nam etsi utraeque subsistunt aliquibus a se invicem ejusdem similitudine, numquam tamen ejusdem essentiae singularitate* [4]. »

La théorie porrétaine des universaux n'est donc qu'un compromis assez maladroit entre le nominalisme et le réalisme des chartrains, entre l'expérience et la métaphysique : les formes génériques et spécifiques sont singulières, unies entre elles par une simple ressemblance. Mais d'autre part, dans leur singularité même, elles ont une réalité ontologique ; ce sont des principes d'être autant que de connaître.

Esprit subtil, mais peu critique et peu profond, Gilbert semble ne s'être jamais demandé ce que pouvait être une unité de ressemblance réelle qui ne se fondât pas sur une communauté de nature. Son point de vue trop naïvement réaliste, sa psychologie de la connaissance trop exclusivement objectiviste, expliquent sans doute cet aveuglement. Il nous reste à examiner cette psychologie pour achever l'étude de l'épistémologie porrétaine.

---

[1] 1270 A-B. Cf. 1325 C-D.

[2] 1389 C. « *Homines quippe ac boves, a se invicem proprietatibus speciebusque disjuncti, una animalis, hoc est generis communitate, quae est per substantialem in ipso conformitatem, junguntur. Illis enim, hoc est hominibus et bobus, etsi secundum proprietates et species differentibus, est tamen communis secundum genus substantia.* »

[3] 1389 B-D. « *Item sunt quaedam quae proprietatibus etiam personalibus differunt, et tamen omni genere suo et specie etiam conformia sunt : ut Plato et Cicero. Sunt etiam quae conveniunt, non dico diversarum numero naturarum suarum imaginaria vel substantiali conformitate, sed unius simplicis atque individuae essentiae singularitate... genus vero nihil aliud putandum est, nisi subsistentiarum secundum totam earum proprietatem ex rebus secundum species suas differentibus similitudine comparata collectio.* » Cf. 1367 B-C et 1324 A-B.

[4] 1294 C-D.

3. *Psychologie de la connaissance.*

Pour Gilbert de la Porrée, la connaissance n'est autre chose qu'une sortie de soi vers l'objet : *animi motus, quandoque in id quod est, quandoque vero in id quod non est, offendens* (1360 A-B). La connaissance ne dépend que de l'objet ; elle n'est en aucune façon spécifiée par les propriétés du sujet. Assurément, elle varie aussi bien d'après la matière de concevoir les choses que selon la diversité de ces objets. Mais ces différentes « manières de concevoir » ne sont que différents points de vue tout extérieurs que définissent les propriétés diverses d'un même objet [1].

Point de distinctoin encore, chez le Porrétain, entre la psychologie rationnelle et empirique. L'introspection et l'observation d'autrui lui fournissent tous les matériaux de la métaphysique de la connaissance, telle qu'il l'esquisse en une page de ses commentaires (1360 B-1361 B).

Connaître, c'est d'abord recevoir l'impression d'un objet par les sens (1360 C-D). Peu à peu, le sens démêle les nuances diverses de son objet propre et l'entendement, renseigné par eux, acquiert une connaissance « rationnelle » des choses matérielles [2] : c'est-à-dire que l'entendement introduit de l'ordre éntre les différents objets qui lui sont présentés et entre leurs différentes propriétés. Cette opération de l'entendement, Gilbert l'appelle *abstractio rationis* (1360 B) ou bien, *id quod interius sentit animus* (1360 C, par opposition aux *sentienda exteriora*) ; elle s'opère par une *attentio* de plus en plus perspicace, faisant passer l'esprit d'une connaissance confuse (*praesaga perpensio*, ou *imaginatio*) à une connaissance nette et distincte (*assensio* ou *intellectus* [3]).

L'épistémologie de Gilbert distingue donc deux moments dans notre connaissance : la perception directe, hésitante et confuse de l'objet, du donné extérieur, et l'attention réfléchie sépa-

---

[1] 1267 A. « *Ipsa animi speculatio dividitur... vel ex his quae inspicit, vel ex modo inspiciendi...* » 1360 B. « *Conceptus vero ejus quod est conceptus, secundum rei quae concipitur genus modosque concipiendi dividitur. Nativa namque per aliquam sui vel efficientem vel efficiendi proprietatem concipiuntur, ut album per albedinem, et albedo par naturam faciendi album.* »

[2] 1267 A. « *Cum enim nativa, sicut sunt, id est concreta et inabstracta, considerat, ex sua quidem propria potestate, qua humano animo datum est ex sensuum atque imaginationum praeeuntibus adminiculis reri sensilia, ratio dicitur.* »

[3] 1360 C-D.

rant cet objet de tous ceux qui lui ressemblent pour engendrer en nous une intelligence claire et distincte. Mais il ne se demande pas la manière dont s'opère la perception directe, ni comment se rattache à elle l'attention réfléchie de notre esprit classifiant les objets et groupant les concepts. Il lui suffit d'avoir remarqué qu'ainsi font les hommes, à proportion de leur intelligence et de leur culture : tous voient confusément les choses ; quelques-uns seulement, plus subtils et déliés d'esprit, apprennent à discerner dans les objets les formes que nous en apprennent la *speculatio naturalis*, *mathematica* ou *theologica* [1]. Et de cette façon, connaître, pour le Porrétain, n'est autre chose que définir, distinguer et expliquer. Nous sommes encore à cent lieues de l'ontologie de la connaissance qu'élaboreront les grands scolastiques du siècle suivant, et qu'esquissaient peut-être déjà certains contemporains de l'évêque de Poitiers [2].

Voilà pourquoi, chez Gilbert, bien plus encore que chez Clarembault d'Arras et Thierry de Chartres (s'il est l'auteur du commentaire *Librum hunc* [3]), la théorie de la connaissance est intimement mélangée à celle des sciences et de leur division. Gilbert étudie la connaissance en pur logicien, il en recherche les règles et les méthodes, non les principes ontologiques ; il en définit les degrés par la plus ou moins grande distinction du savoir [4], et pour cette raison ne retient que deux espèces de connaissances : la sensible, encore confuse (*sensus*, *imaginatio*), et l'intellectuelle, claire et distincte (*ratio*, *intellectus*. Cf. 1360 C-D et 1314 C-D). Pour Gilbert, la connaissance n'est définie que par sa méthode et son objet. Il est bien superflu, d'après lui, de rechercher la nature spécifique du sens, de l'imagination, de la raison et de l'intelligence, comme le font avec une

---

[1] On trouvera un aveu inconscient, mais d'autant plus significatif de cette psychologie rudimentaire au début du commentaire *In librum quomodo substantiae bonae sint* (1313 C-1315 C).

[2] Clarembauld d'Arras, Thierry de Chartres (ou l'auteur du commentaire *Librum hunc*), Guillaume de Saint-Thierry (sur ce dernier, voir le bel article du P. Malevez, *La doctrine de l'Image et la connaissance mystique chez Guillaume de Saint-Thierry*, *Rech. de Sc. Rel.*, 1932).

[3] Jansen, *loc. cit.*, p. 43.

[4] Comparer à Jean de Salisbury dans le *De Septem Septenis* (P. L. CXCIX, 953 C) : « *Formas materiae admixtas comprehendit, nec tamen eorum veritatem percipit, sed discernit et inquirit. Materia namque confundit, ne formarum veritas circa eam comprehendi possit.* »

pénétration encore maladroite, les chartains et, après eux, Jean de Salisbury [1].

4. *Conclusion.*

Nous découvrons à présent la vraie portée de la distinction porrétaine entre *Deus* et *divinitas*. Cette distinction, qui illustre à son tour le réalisme de l'entendement de Gilbert, n'est que l'extension, à Dieu même, de la distinction que marque notre connaissance discursive entre le sujet concret de son opération judicative (*perceptio cum assensu*), et la forme abstraite qu'il lui attribue (Dieu et la divinité). Nous comprenons aussi que Gilbert ait cru sauvegarder parfaitement de la sorte la simplicité divine en affirmant que Dieu était déterminé par son essence souverainement simple.

En langage thomiste, la distinction porrétaine d'*id quo* et d'*id quod*, même dans un être simple (cf. pp. 56-60) serait appelée propriété *transcendantale* de l'être, au même titre que la vérité ou la bonté. Mais il est à peine besoin de faire remarquer combien le point de vue de Gilbert est éloigné de celui de saint Thomas. L'évêque de Poitiers n'est qu'un dialecticien réaliste, attribuant valeur objective à tous les modes de notre connaissance, et ne concevant le réel que comme le décalque fidèle de nos combinaisons de concepts. La philosophie, pour lui, n'est point métaphysique, science de l'être en soi, mais pure dialectique, uniquement soucieuse d'organiser notre connaissance et ses différents concepts (leur correspondance fidèle au réel étant d'ailleurs hors de tout conteste).

De là l'étrange confusion relevée (p. 41) entre l'ordre logique et l'ontologique ; de là que les *rationes naturalium, mathematicorum, theologicorum* ne sont que la projection, dans l'objet, de la structure de notre connaissance, des points de vue extérieurs sur l'objet à expliquer. Telle était sans doute la raison pour laquelle Gilbert se défendait à Reims d'introduire en Dieu une quaternité : les quatre termes d'*essentia, paternitas, filiatio* et *connexio* étant proprement des *points de vue réels* sur le mystère de Dieu plutôt que des formes constitutives de la Trinité au sens métaphysique du mot. Nous nous en assurerons définitivement en

[1] *Loc. cit.*

étudiant comment, d'après l'évêque de Poitiers, Dieu peut être objet de la connaissance humaine [1].

§ 2. La connaissance humaine de Dieu

La connaissance que nous pouvons avoir de Dieu, comme celle de tout autre objet, compte deux stades, d'après Gilbert de la Porrée : celui de la *perceptio* directe et celui de l'*assensio* réflexe. Que les hommes connaissent Dieu, c'est-à-dire aient de lui au moins une perception confuse, c'est un fait que Gilbert ne songe point à contester, et qu'il ne se soucie guère d'expliquer. Il admet que l'on a de Dieu une connaissance plus certaine que des choses matérielles parce que cette connaissance s'appuie sur la foi surnaturelle [2]. Dieu cependant n'est pas plus inaccessible à la raison naturelle que la matière première ou l'idée exemplaire

---

[1] Sans que Gilbert y soit nommé, nous trouvons dans la *Somme* de saint Thomas (I, q. III, a. III, ad 6 ; cf. *ibid.*, a. VII, c. sur l'identité en Dieu de *natura* et de *suppositum*) une lumineuse mise au point de son erreur théologique : « *De rebus simplicibus loqui non possumus, nisi per modum compositorum, a quibus cognitionem accipimus. Et ideo de Deo loquentes utimur nominibus concretis, ut significemus ejus substantiam, quia apud nos non subsistunt nisi composita ; et utimur nominibus abstractis, ut significemus ejus simplicitatem. Quod ergo dicitur deitas, vel vita, vel aliquid hujusmodi esse in Deo, referendum est ad diversitatem quae est in acceptione intellectus nostri, et non ad aliquam diversitatem rei.* »

[2] 1303 D-1304 B. « *In caeteris facultatibus, in quibus semper consuetudini, regulae generalitas atque necessitas accommodatur, non ratio fidem, sed fides sequitur rationem. Et quoniam in temporalibus nihil est quod mutabilitati non sit obnoxium, tota illorum consuetudini accommodata necessitas nutat. Nam in eis quidquid praedicatur necessarium, vel esse, vel non esse quodammodo, nec esse, nec non esse necesse est. Non enim absolute necessarium est, cui nomen necessitatis sola consuetudo accommodat. In theologicis autem ubi est veri nominis atque absoluta necessitas, non ratio fidem, sed fides praevenit rationem. In his enim non cognoscentes credimus, sed credentes cognoscimus. Nam absque rationum principiis fides concipit, non modo illa quibus intelligendis humanae rationes suppeditare non possunt, verum etiam illa quibus ipsae possunt esse principia. Spiritus enim qui ex Deo est dat hanc ipsi fidei prae rationibus dignitatem, et in theologicis, et etiam in his quae infra theologica sunt, naturalibus scilicet, et hujusmodi aliis quorum rationibus philosophorum fidem spiritus hujus mundi supposuit. Nam et in naturalibus et in aliis, omnem rationem spiritualium fides antevenit, ut fide magis priusquam ratione omnia judicent. Ac per hoc, non modo theologicarum, sed etiam omnium rerum intelligendarum, catholica fides recte dicitur esse exordium, sive nulla incertitudine nutans, sed etiam de rebus mutabilibus certissimum atque firmissimum fundamentum.* »

qu'étudient les philosophes [1]. Mais Gilbert ne semble pas s'être jamais demandé comment les philosophes païens ont élaboré cette *théologie*. Il constate l'existence de sciences *naturalis, mathematica et theologica* et ne songe qu'à faire usage de leurs méthodes sans en éprouver la valeur ni en rechercher l'origine psychologique. Cette origine cependant, d'après les principes généraux du porrétanisme, peut être déterminée dans une certaine mesure. Ne distinguant pas concepts de première et de seconde intention, Gilbert ne peut concevoir que Dieu, l'exemplaire et la matière première soient déduits par nous comme les implications logiques de notre connaissance directe de l'objet propre de notre entendement. Si donc il attribue à l'homme une connaissance naturelle de Dieu, il faut que Dieu soit, lui aussi, objet de connaissance directe pour notre entendement et nous voici virtuellement ontologistes (virtuellement, disons-nous, et non pas formellement, car l'ontologisme est une théorie métaphysique et nous avons vu Gilbert prisonnier de son réalisme dialectique), selon la formule de Gilbert que nous avons déjà rencontrée [2].

Mais ne fausse-t-on point la pensée de Gilbert en lui faisant reconnaître à l'entendement une connaissance naturelle de Dieu ?

Nous ne sommes point parvenus à éclairer nettement sur ce point le fond de sa pensée. A comparer attentivement le texte que nous venons de citer et qui, à première vue, semble décrire notre connaissance naturelle de Dieu, avec le texte de la note précédente, nous inclinerions cependant à penser que pour Gilbert toute connaissance de Dieu repose de quelque manière sur l'autorité de la foi [3].

S'il en est ainsi, la foi seule nous donne de Dieu une *perceptio* directe que la réflexion et le raisonnement feraient passer au stade de l'*assensio*. Car il est bien certain que tel est le processus de notre connaissance de Dieu : *perceptio* (*animi motus agens in*

---

[1] Voyez, par exemple, 1267 D et 1313 C-1315 C, où la *théologie* apparaît comme une discipline rationnelle.

[2] 1267 C-1268 A. Texte partiellement cité p. 54, n. 4 et 5.

[3] De là qu'on ne peut reconnaître chez lui une opposition bien nette entre la philosophie naturelle et la théologie du révélé. Malgré Ueberweg-Baumgartner, *loc. cit.*, p. 319, nous préférerions parler d'un double emploi possible des *rationes naturales*, *mathematicae* et *theologicae*, suivant qu'on les applique à l'objet muable et contingent de l'expérience, ou à l'objet immobile et nécessaire de la foi catholique. M. De Wulf, *loc. cit.*, pp. 173-174, atténue trop le rationalisme de Gilbert en soulignant outre mesure le caractère théologique (au sens actuel) de sa méthode.

cum concupiendum) et *assensio* (*per... omnium ab illo remotionem*) : « *Deus enim est essentia, non est aliquid, nec esse aliquid fingitur creata subsistentia ; ac per hoc nihil eorum quae substantias comitantur in illo esse potest. Itaque etsi magnus est, non tamen hoc est quantitate... Unde humani animi motus agens in eum concupiendum nihil hujusmodi invenire potest quod ejus conceptui adminiculetur ; ideoque ipsum comprehendere per ea quibus sit aliquid, et aliquid esse fingatur, nullatenus valet. Deintra caetera tamen, per horum omnium ab illo remotionem, ipsum selegens, et eum vere esse cum assentione percipiens, qualitercumque intelligit. Sed quoniam nulla ejus proprietate, vel quid sit genere, vel quantus mensura, vel qualis forma est, vel hujusmodi percipit, ipsum minime comprehendit* [1]. » Empêchés, par l'obscurité des textes, de démontrer que Gilbert ne conçoit pas la possibilité d'une connaissance naturelle de Dieu, nous pouvons sans inconvénient, du point de vue restreint qui nous occupe ici, borner notre étude à préciser davantage comment la psychologie porrétaine explique la connaissance achevée de Dieu *par la foi* : *perceptio fidei cum assensione.*

1. *La* perceptio fidei, *selon Gilbert de la Porrée.*

Gilbert nous donne de la foi à peu près la même définition qu'Abélard : « Fides generaliter est veritatis cujuslibet cum assensione perceptio : *sed ad quorumdam maxime perceptionem invisibilium hoc nomen per excellentiam usus contraxit, ut scilicet fides dicatur, qua rationalis mens vere et cum assensione percipit* id quod est omnium esse *et cum quo ab omnibus honorandus est cultum...* [2] »

Si l'on rapproche de cette définition, donnée au début du commentaire *in Boetium de Trinitate*, la conclusion *in Boetium de praedicatione trium personarum*, surgit une difficulté d'interprétation : *primum ex fide auctoritas rationi, deinde ex ratione assensio fidei...* [3]. Gilbert, ici, distingue la foi de l'*assensio fidei.*

---

[1] 1361 A.

[2] 1261 C. Comparer avec Abélard : « *Est quippe fides existimatio rerum non apparentium, hoc est sensibus corporis non subjacentium... Apud philosophos quoque de apparentibus etiam fides dici videtur. Quo etiam videlicet res quaelibet ita animo tenetur, ut de ipsa non dubitetur...* » (P. L. CLXXVIII, 981 C et 986 A-B).

[3] 1310 D.

Ne contredit-il donc point sa première formule ? Cette difficulté se résout sans peine si l'on observe que la première formule : *veritatis cujuslibet rei assensione perceptio*, définit la foi complète, achevée par la réflexion. Réflexion rationnelle, précise la seconde formule, et voici qui offre déjà une prise inquiétante à l'accusation de rationalisme. La foi, pour Gilbert, tient le milieu entre l'imagination (*perceptio sine assensione*) et l'intelligence parfaite (*perceptio cum assensione rei ipsius* [*quae concipitur*] *aliqua proprietate*) : elle n'est que *perceptio Dei caeteris convenientium privatione, cum mentis assensione* [1] : l'interprétation de la pensée de Gilbert que propose le chapitre 13 de l'*Historia Pontificalis* [2] — *fides autem inter utramque* [*scientiam et opinionem*], *quia media gradiens opinionem quidem superat, quia certitudinem tenet ; sed superatur a scientia, quia veritatem non conspicit facie revelata* — est, sur ce point, entièrement conforme aux commentaires sur Boëce [3].

Cette foi est évidemment la foi chrétienne, garantie par le témoignage de la conscience catholique (cf. 1261 C, 1280 D, 1304 A, 1310 D) ; une fois seulement, Gilbert note que la foi est d'origine surnaturelle (1304 A ; texte cité p. 75, n. 2).

Mais ce qui est incontestable, c'est que, comme saint Anselme [4] et Abélard [5], il la considère comme le point de départ de ce que nous appelons aujourd'hui la théologie. Notons toutefois dès maintenant que, pour lui, la foi commande la théologie à la

---

[1] D'après 1361 A.

[2] Ed. cit., p. 33. Dans notre premier appendice nous établirons que ce *tercium capitulum* aussi bien que les trois autres, n'est pas de Gilbert lui-même, mais de Jean de Salisbury résumant de mémoire la doctrine de son maître. On en découvrira dès maintenant un indice dans le fait que l'*Historia Pontificalis* attribue ici l'intelligence à Dieu et à de très rares privilégiés. Cette conception rappelle beaucoup plus les Chartrains (cf. le commentaire *Librum hunc* ou celui de Clarembauld, éd. cit., pp. 7* 31 et 37* 1) que Gilbert de la Porrée, qui ne parle jamais de l'intelligence, faculté ontologique, mais seulement du jeu plus ou moins compliqué d'exercices dialectiques (cf. par exemple 1315 A et tout le début du commentaire sur le troisième opuscule de Boëce).

[3] Cf. 1361 D-1362 A.

[4] Malgré les appréciations autorisées qui soulignent son mérite, nous nous séparerions quelque peu, pour notre part, de l'interprétation que M. Cottiaux propose de saint Anselme dans son étude sur *La conception de la théologie chez Abélard* (*loc. cit.*, pp. 271-272). Voir dans l'appendice II l'exposé et la défense sommaire de notre point de vue.

[5] J. Cottiaux, *ibid.*, p. 275.

manière dont l'énoncé d'un théorème de géométrie commande le choix des hypothèses et la marche des raisonnements qui doivent le démontrer [1]. Et de même que la connaissance géométrique ne s'achève que par la démonstration du théorème, de même la connaissance de foi ne s'achève que par l'explication théologique *ex ratione* (1310 D).

2. *Assensio fidei ex ratione.*

Pour Gilbert, comme pour saint Anselme, la « raison » ne nous donne de Dieu qu'une connaissance *analogique*. Mais la conception que se font de l'analogie ces deux auteurs est aussi différente que leur idée de la raison. Pour saint Anselme, la connaissance analogique, assurément, ne pénètre, ni ne comprend l'essence divine [2]. Elle en donne cependant une notion positive, quoique impropre : celle que peut suggérer d'une chose son image ressemblante [3]. Anselme ne croit point d'ailleurs qu'il faille distinguer l'une de l'autre l'analogie rigoureuse d'une « théodicée rationnelle » et l'*analogia fidei* dont ferait usage une « théologie du révélé » pour éclairer les mystères inaccessibles à la raison naturelle. Comme nous le conjecturons dans l'Appendice II, toute connaissance de Dieu, d'après lui — non seulement l'*experientia fidei*, mais encore les *rationes necessariae* de la recherche théologique — est une sorte de connaissance par connaturalité, supposant la grâce de la foi ou sa recherche sincère.

Gilbert, lui, est aussi étranger aux profondeurs de la pensée anselmienne qu'à celles du platonisme chartrain. La connaissance analogique, d'après lui, est avant tout négative, *per solam caeterorum remotionem absque proprietatis rei ipsius quae cogitatur conceptu* (1361 C-D). Le langage humain n'a point de vocabulaire adapté (*cognatos sermones*) aux réalités qu'étudie la théologie (1306 B, 1314 D-1315 A). De là notre impuissance à parler de Dieu sinon en termes impropres, *per caeterorum remotionem*. Cependant, lorsque nous affirmons de Dieu qu'il est substance, qu'il est sage, etc. (1283 C-D, 1320 C), notre proposition a, dans

---

[1] 1310 D. « *Ex fide, id est juxta catholicam fidem.* » Voir au paragraphe suivant l'interprétation de ce passage ; cf. aussi 1278 C, où Gilbert avoue implicitement que le théologien choisit ses *rationes* en fonction du dogme qu'il veut expliquer ou démontrer.

[2] *Monologium*, c. 64, P. L. CLVIII, 210 B-C.

[3] *Ibid.*, c. 65, 211 B-212 A.

une certaine mesure, une signification positive [1] : nos propos ne sont pas dépourvus de sens.

Le point de vue auquel s'arrête l'évêque de Poitiers, dans sa théorie de l'analogie, est donc celui d'une dialectique réaliste, ne considérant évidemment que le moment réflexe de notre connaissance de Dieu, le moment de l'*assensio*, et non celui de la *perceptio*.

Plus subtil que saint Anselme, Gilbert distingue deux espèces de connaissance analogique. La première, qui est propre à la *théologie* (toujours au sens porrétain), est *intellectualis inspectio formae (divinae)* (1268 D) *theologicis rationibus* (1278 C) ; la seconde est *demonstratio (diversitatis personarum divinarum) naturalium rationibus (ibid.)*. De là, une double méthode possible pour lui, comme pour Clarembauld d'Arras : « *Haec, id est theologia, duos habet propriae considerationis modos. Aliquando enim de divinis ratiocinans exemplis utitur quaesitis extrinsecus, aliquando vero divinam usyam sine subiecta materia curiose intuetur* [2]. »

A cette distinction de méthodes que reconnaît Gilbert ne correspond point encore de distinction formelle entre théodicée et théologie du révélé, quoiqu'elle l'implique peut-être virtuellement ; il s'agit seulement ici de l'intelligence différente que peut nous donner de Dieu l'application du concept (transcendantal?) d'essence ou d'être, et celle des dix prédicaments d'Aristote. Efforçons-nous de définir ces deux méthodes différentes et leur compétence respective.

A. *La théologie comme* intellectualis inspectio formae divinae.

α) *Sa méthode.* — Comme nous l'avons vu (p. 54), la *théologie* s'oppose aux sciences *naturalis* et *mathematica* (1265 B sq., 1381 D, etc.). Comme celle-ci, elle a ses *rationes proprias*, c'est-à-dire ses principes propres et sa méthode particulière [3]. Cette méthode est « intellectuelle ». Non pas qu'elle requière du *théo-*

---

[1] Voir dans notre commentateur anonyme de Boëce une conception semblable, mais plus nette, de l'analogie, inspirée de la *theologia affirmationis et negationis* du pseudo-Denys (éd. cit., col. 1107, l. 8-55).

[2] *De Trinitate*, éd. cit., p. 29*.

[3] 1255 B. Voir aussi l'*Alter Prologus* édité par GRABMANN, *loc. cit.*, t. II, p. 418, l. 8 et 9 de la note.

logien une intuition intellectuelle de l'essence divine (*intellectualiter inspicere formam*, 1268 D) [1], car la connaissance de Dieu ou de choses *théologiques*, dont parle Gilbert, est toujours une connaissance discursive [2]. Cette méthode consiste à raisonner sur le concept d'Etre (*essentia*). Opposé, d'après Gilbert, aux dix prédicaments (1278 C), ce concept pourrait être appelé peut-être transcendantal : *tertia vero speculatio* [*theologica*] *omnia nativa transcendens*... (1267 D). A vrai dire, c'est là un concept univoque, car le concept d'être dont il s'agit ici est *essentia quae principium est* (1268 D), c'est-à-dire la divinité. Gilbert n'a point encore l'idée d'une participation *analogique* de l'Etre divin par les créatures. Se contentant d'un assez rudimentaire platonisme, il conçoit l'être des choses créées comme une participation *extrinsèque* à l'essence divine [3].

---

[1] Chez Gilbert de la Porrée, *intellectus* désigne tantôt notre entendement (par exemple 1318 C-D ; il est alors synonyme de *ratio*), tantôt son exercice, la spéculation intellectuelle. Mais c'est par cet exercice que Gilbert explique ce qu'est l'entendement, lorsqu'il en ébauche la théorie. L'*intellectus* comme connaissance intellectuelle s'oppose à la connaissance sensible (ou imaginative) et se caractérise par sa clarté de vision et par la simplicité de son objet : d'une façon générale, est intellectuel l'*assentiment* de l'esprit à une *perception* devenue parfaitement nette et précise : « *Si vero id quod intra similitudinem rerum aut multitudinem primo perpendit* [*animus*], *deinde percipit ab ipsis similibus aut aliter multis delegerit, et fixa mentis acie ipsius proprietate notata perceptioni assenserit, intellectus vocatur* » (1360 D; cf. 1314 D : *mentis acies quae intellectus vocatur*).

Mais l'*intellectus* par excellence, c'est la spéculation de la simplicité divine : « *Tertia vero speculatio, quae omnia nativa transcendens, in ipso eorum quolibet principio, scilicet vel opifice, quo auctore sunt ; vel idea, a qua tamquam exemplari deducta sunt ; vel ὕλη, in qua locata sunt, figit intuitum, per excellentiam intellectualis vocatur* » (1267 D). On remarquera ici comment la connaissance intellectuelle a pour objet la matière aussi bien que Dieu. Il ne faut point chercher de sens technique à *intuitus*. Chez Gilbert, *intueri* signifie simplement comprendre : cf. 1318 C, *intueri* synonyme de *attendere* ; 1327 C, *intueri* synonyme de *intelligere*. C'est qu'en effet, l'objet de la science théologique est en lui-même parfaitement abstrait, et non pas seulement considéré abstraitement par un artifice de méthode (1268 C).

Cette spéculation *théologique* ne suppose point en nous une faculté plus spirituelle ; elle s'exerce par l'*intellectus simplex* du dialecticien qui, par exemple, attribue aux trois personnes distinctes de la Trinité une seule essence commune, au lieu de reconnaître à chacune d'elles une essence particulière comme l'humanité de Socrate et celle de Platon (cf. *supra*, les Universaux).

[2] Cf. 1257 C, 1314 D-1315 A, 1360 D sq.

[3] 1269 A. « *Essentia est illa res quae est ipsum esse, ... et ex qua est*

Le rôle de la *théologie* est donc de raisonner sur l'Etre (*essentia*) divin. L'on est en droit de demander ici à Gilbert comment, sans intuition intellectuelle, nous sommes en possession de ce concept univoque. Mais je doute fort que le porrétain ait même prévu la possibilité de pareille question. Il admet l'existence (et donc la valeur objective) du concept d'Etre, comme il admet celle de l'idée exemplaire, de la matière première (1267 D) ou des dix prédicaments (1278 C) que distinguent et définissent tous les philosophes. Il nous dirait seulement que de l'essence divine nous n'avons qu'une connaissance négative, car nous ne pouvons définir l'être par aucun genre ni aucune propriété. Nous ne le connaissons qu'en l'isolant de tous les concepts (prédicamentaux) de substance, d'accident, etc. (1361 A). L'Etre est pour Gilbert une donnée première. Mais ne l'accusons point d'innéisme ou d'ontologisme : pareil reproche ne peut atteindre qu'une métaphysique de la connaissance. Les théories de Gilbert, réaliste, mais pur dialecticien, ne lui offrent aucune prise.

β) *Compétence de la théologie.* — La méthode « intellectuelle » de la théologie nous fait connaître (*intelligere*, non *comprehendere*, cf. 1361 B) Dieu comme principe des choses, essence imparticipée (1268 D-1269 A), unique et parfaitement simple (1278 C). Cette connaissance est imparfaite, car elle n'est pas « *compréhensive* ». Elle est pourtant nette et assurée, car elle commande l'assentiment (1361 A sq.).

Ainsi donc, la *théologie*, au sens de Gilbert de la Porrée, nous permet d'élaborer un traité rigoureux *De Deo Uno*. Mais elle ne suffit pas à donner une explication satisfaisante de la trinité des Personnes divines. Cette explication requiert l'emploi des *rationes naturalium* (1278 C) et de la seconde des deux méthodes que nous avons distinguées.

B. *La théologie comme* demonstratio naturalium rationibus.

α) *Sa méthode.* — Les *rationes naturalium* auxquelles, dans

---

esse, id est quae caeteris omnibus [*hanc dictionem*] *quadam extrinseca participatione communicat.* »

1318 A. « *Cum enim dicimus corpus est, vel homo est, vel hujusmodi, theologi hoc esse dictum intelligunt quadam extrinseca denominatione ab essentia sui principii.* » Comparer aux *Sententiae Divinae Paginae* attribuées à Anselme de Laon (Fr. BLIEMETZRIEDER, *Beiträge*, XVIII, 2-3, p. 4).

certains cas, le théologien doit recourir [1], sont les dix prédicaments d'Aristote (1278 C). Mais on ne peut appliquer n'importe comment les prédicaments à Dieu. Il faut le faire *aliqua rationis proportione* (1283 A sq.) sous peine de tomber dans les confusions et les égarements des hérétiques [2].

Les prédicaments ne conviennent point à Dieu et aux créatures de manière univoque. Non pas que Gilbert découvre dans les choses des « vestiges » de Dieu et de la Trinité, selon la conception augustinienne de saint Anselme [3], Hugues de Rouen [4], Gauthier de Mortagne [5], etc.

Etranger, semble-t-il, à cet exemplarisme, bien qu'il connaisse et admette la thèse platonicienne de l'idée exemplaire [6], il se contente d'attribuer à Dieu les prédicats des créatures, substance, qualité, etc., en niant de chacun d'eux ce qu'ils impliquent de finitude ou de multiplicité. Ainsi, ce qu'en Dieu, nous appelons « substance » *non est subjectionis ratione quod dicitur, sed ultra omnem quae accidentibus est subjecta substantiam est essentia, absque omnibus quae possunt accidere solitaria omnino* [7]. Mais cette négation ne vide pas les concepts prédicamentaux de tout leur contenu : elle y laisse un résidu prédicable de tous les êtres : la *communis ratio omnium* [*generum : naturalium, mathematicorum, etc.*] qui, en l'occurrence, est l'*esse* ou *essentia*

---

[1] Le motif qui l'invite à accomplir cette démarche n'est point explicité par Gilbert. Mais sa manière même de procéder montre qu'embarrassé d'expliquer la Trinité des personnes divines, il consulte le catalogue des concepts qui peuvent le tirer d'affaire et que d'avance Aristote a dressé pour nous dans la table des catégories. Quant à la légitimation de ce procédé, Gilbert s'en soucie moins encore. Dans sa pensée, sans doute, le succès de l'entreprise en constitue la meilleure justification.

C'est pourquoi le R. P. Chenu nous paraît apprécier avec trop de bienveillance la méthode théologique du Porrétain (*Un essai de méthode théologique au* XII^e *siècle. Rev. des Sc. ph. et th.*, 1935, pp. 258-267). Malgré les incertitudes et les imprécisions de pensée de notre auteur, le R. P. lui reconnaît « le sentiment de la transcendance de l'objet révélé et du mystère inviolable de la foi ». L'application intrépide que fait Gilbert des *rationes naturales* à la Sainte Trinité n'impose-t-elle pas un jugement moins favorable ?

[2] 1255 D-1256 B. Comparer au commentaire de Boëce imprimé parmi les œuvres de Bède, *loc. cit.*, col. 1103, l. 52 sq.

[3] Cf. l'Appendice II.

[4] P. L. CXCII, 1232 A.

[5] Pez, *Thesaurus Anecdotorum*, t. II, pars II, col. 66.

[6] Cf. par exemple 1267 D.

[7] 1283 D.

(1281 C). Aussi le prédicament de substance se peut-il employer à propos de Dieu *aliqua rationis proportione* (1283 A-C).

Et de même que le concept de substance est applicable à l'Etre divin, de même celui de qualité à la justice divine, etc. Mais quelle connaissance de Dieu acquérons-nous de la sorte ?

β) *Sa compétence.* — Les théologiens qui découvraient dans la créature des « vestiges » de la Trinité, tels saint Anselme, Hugues de Rouen, Gauthier de Mortagne, étaient loin de penser que leur spéculation pût nous faire pénétrer dans le secret des mystères divins [1]. Clarembauld d'Arras lui, semble plus hardi, quoiqu'il renonce à « pleinement atteindre le mystère de cette génération et de cette procession [2] ». Mais son explication se ramène à des comparaisons et à cette formule grammaticale : *non qui Pater, et Filius, sed quod Pater, et Filius* [3]. Gilbert, lui, va beaucoup plus loin, trop loin même, en appliquant à Dieu la relation prédicamentale avec autant d'assurance que le prédicament de substance. Il accorde toutefois que la *proportio rationis* ici requise ne nous donne des processions divines qu'une connaissance extrêmement imparfaite [4].

Ce qu'est exactement cette connaissance et quel est le degré de son imperfection, il ne songe pas à le déterminer : dialecticien subtil, il s'est efforcé de multiplier les distinctions les plus ingénieuses pour échapper à la contradiction dans l'explication du dogme trinitaire. Mais, forcé de reconnaître que ces distinctions sont fort compliquées et qu'il est malaisé d'en démêler l'enchevêtrement, il renonce à dissiper la nécessaire obscurité d'un exposé condamné à l'usage de termes et de concepts impropres, et met en garde contre la tentation d'oublier cette impropriété et de verser ainsi dans le trithéisme. Mieux vaut insister plutôt sur l'unité divine [5].

---

[1] Nous nous sommes efforcé de le montrer dans notre Appendice II pour saint Anselme. Hugues de Rouen (*loc. cit.*, 1145 A-B) et Gauthier de Mortagne (Pez, *loc. cit.*, 67), déclarent la Trinité incompréhensible à la raison.

[2] Ed. cit., p. 61*.

[3] *Ibid.*, p. 76*.

[4] 1293 D-1294 A. « *Quibus verbis ostendit* [*Boetius*], *neque dictionem hanc* [*alteritas personarum in Deo ratione relationis*] *a nostrae locutionis usu omnino abhorrere, neque rem omnino ab humanae intelligentiae sensu remotam : sed ex aliqua rationis proportione transumptum sermonem, rem ipsam sicut est, minime posse explicare, et praeter rationis plenitudinem sensum mentis in eo, quod non nisi ex parte concipi potest, laborare.* »

[5] 1299 C sq.

CONCLUSION

La distinction porrétaine entre *Deus* et *divinitas*

Saint Bernard avait raison dans ses reproches : Gilbert de la Porrée introduit en Dieu une distinction réelle, la même entre Dieu et sa divinité qu'entre les personnes de la Trinité et leurs propriétés. Non point, toutefois, la distinction d'une cause et de son effet, ni d'un principe d'être et de l'être qu'il constitue, à la manière dont la philosophie thomiste distingue la forme et l'être matériel, ou bien l'existence et l'être fini. La distinction porrétaine n'est autre chose que le fondement réel, dans l'objet, du caractère synthétique de la connaissance humaine, qui réunit, dans ses jugements, le sujet concret (*perçu*), *id quod* existant, atteint par la *perceptio*, au prédicat abstrait, *id quo*, principe de sa détermination formelle et de notre *assensio*. Outrancièrement réaliste, Gilbert ignorait tout *a priori* dans la connaissance. La notion même d'objet immanent, d'*intelligible actu* était étrangère à sa pensée. Il ne pouvait donc qu'attribuer à l'objet en soi toutes les propriétés de notre connaissance. De là qu'il tient entre Dieu et sa divinité une distinction « objective », selon l'heureuse expression de M. Hayd, dont nous croyons avoir défini la vraie portée (cf. pp. 74-75) : extrapolation dans tout objet, et donc en Dieu lui-même, du mode de connaissance propre à notre *entendement discursif*. Notre connaissance de Dieu, en effet, est rigoureusement du même type que la connaissance des autres objets (*perceptio cum assensione*, cf. pp. 80-82).

Affirmant sincèrement la simplicité de Dieu, nous l'avons vu au chapitre précédent, Gilbert s'est pourtant trompé dans l'explication théologique qu'il en propose. Non point qu'il ait introduit en Dieu une quaternité (l'essence et les trois propriétés personnelles) comme le lui reprochait saint Bernard dans le *De Consideratione* : il faudrait pour cela que l'essence et la propriété fussent principes *ontologiques*, *constitutifs* du Dieu un en

trois personnes. En réalité — nous le soupçonnions depuis longtemps et nous en sommes sûrs à présent — l'essence divine et les propriétés personnelles de Dieu ne sont que des principes *dialectiques* expliquant le mystère divin. Mais le réalisme exagéré de Gilbert lui fit considérer ces principes explicatifs comme autant de *points de vue réels*, sur la réalité divine, compromettant à la fois la simplicité et l'indépendance divines. Et cette erreur théologique [1] eût pleinement justifié une condamnation formelle du porrétanisme. Cette condamnation eût été d'autant plus légitime que la théorie définissant la connaissance uniquement par les propriétés de l'objet, dans ses deux moments de *perceptio* « directe » et d'*assensio* « réflexe », qui fonde toute l'explication porrétaine de la Trinité, est imprégnée d'un rationalisme inconscient, mais indéniable.

Le Rationalisme de Gilbert de la Porrée

Il est bien vrai, pour le Porrétain, que la foi — c'est-à-dire la doctrine qu'admettent les catholiques et qu'impose l'autorité du magistère ecclésiastique — est nettement distincte de l'explication théologique qu'en peut donner la raison : autre chose, pour un raisonnement, est d'être conforme aux principes de la science théologique, autre chose d'être d'accord avec la foi catholique (1310 D, voyez 1303 D et 1304 A-B). La raison se distingue de l'autorité des *Scripturae* (1385 C-D) ; plus précisément, la raison théologique se distingue du magistère et du langage ecclésiastiques (1378 A et C). Ce n'est donc pas la même chose de tomber dans une erreur théologique (*opinio falsitatis*) et de pécher contre la foi (1257 B-C).

Mais, si distinctes soient-elles, la foi et la raison théologique ont cependant d'étroites relations. La foi est au point de départ de la théologie [2] ; elle est le principe d'une connaissance absolument ferme et certaine des choses mobiles elles-mêmes. C'est-à-dire que la foi constitue, pour le chrétien, la norme de tous ses raisonnements : *rationes ex fide* est synonyme de *iuxta catholicorum fidem* (1310 D). Ainsi entendue, la foi se présente comme une thèse

---

[1] Nous répétons ici le terme d'*erreur théologique*. Gilbert n'est pas hérétique, car il entendait bien sauvegarder entièrement la simplicité divine. (Voir, par exemple, 1295 B-C et *supra*, pp. 59-60).

[2] Le chrétien la place même au principe de l'explication de toutes les choses créées (1303 D-1304 B, passage cité à la n. 2 de la p. 75).

à expliquer : l'explication vaudra dans la mesure où elle est fidèle à la thèse. Il n'est donc pas tout à fait exact que la foi soit le *point de départ* des raisonnements théologiques : dès le début de son étude, le théologien s'éclaire à la lumière de la foi comme à celle d'un phare qui marque le *terme* de ses efforts. La foi ne suggère pas les raisons théologiques, elle vérifie seulement l'exactitude de celles qu'essaie le théologien. La théologie ne part pas de la foi, mais elle la rejoint, à partir des *rationes theologicorum et naturalium* (1300 B-C) [1].

Toutefois, la démonstration théologique, même d'après les *rationes naturalium*, est démonstration rigoureuse (1303 A-B). Le rôle de cette démonstration n'est pas d'établir les fondements de la foi ; elle fournit uniquement aux catholiques des arguments idoines pour défendre leur croyance en la comprenant du mieux qu'il est possible (1300 C), leur permettant ainsi de rejeter les arguments et l'autorité des incroyants ou des hérétiques qui troublent la sérénité de leurs convictions, sans en ébranler pourtant la certitude [2].

D'après Gilbert de la Porrée, la foi et la raison s'aident donc mutuellement : *si utcumque poteris, fidem rationemque conjunge, ut scilicet primum ex fide auctoritas rationi, deinde ex ratione assensio fidei comparetur* [3].

Or, rappelons-le nous, d'après lui, il n'y a point de connaissance parfaite sans *assensio* (1360 D), même pour les mystères de Dieu (1357 D : *imaginarius intellectus*). La raison maniant le concept « transcendantal » et univoque d'essence ou bien le prédicament de la relation est donc nécessaire à la foi pour

---

[1] Aussi n'y a-t-il pas lieu de distinguer, dans deux opuscules de Gilbert (1300 C et 1303 D-1304 B), deux méthodes théologiques différentes : dans les deux cas, la foi commande de la même manière le raisonnement théologique.

[2] « *Hinc etenim catholicorum confessione, inde vero contradicentium multitudine et auctoritate, de re manifesta deliberandum putavi, et consultis rationibus deliberationis finem quaesivi. Meo igitur animo his rationibus crebro pulsanti tandem patuere fores, id est nec multitudo, nec auctoritas catholicis contradicentium obstitit, et sic veritas catholicae confessionis, mihi quaerenti, hoc est, aperuit omnes nebulas, id est obscuritates Eutychiani erroris. Veritatis enim per rationes manifestatio... errorem et erroris causas ostendit* » (1357 D-1358 A).

[3] 1310 D. Ce passage semble inspiré par le *De utilitate credendi* de saint Augustin (*Corpus Vindob.*, XXV, VI, I, p. 32) : « *Quod intelligimus igitur, debemus rationi, quod credimus, auctoritati... Sed intellegens omnis etiam credit... ; non omnis qui credit intelligit.* »

l'achever selon que l'exige sa définition (*perceptio Dei cum assensione* : 1261 C) : c'est pourquoi, même à propos du mystère de l'Incarnation, elle peut défendre victorieusement l'orthodoxie catholique contre l'erreur d'Eutychès (1357 D-1358 A). La raison connaît donc du mystère surnaturel et Gilbert, peut-être fidéiste (cf. *supra*, p. 86), n'échappe pas au reproche de rationalisme, lorsqu'il permet à la raison de rejoindre la foi, et non point seulement de s'inspirer d'elle. S'il distingue la raison de la foi, c'est pour en souligner le parallèle rigoureux : l'hérétique manque aussi bien aux règles de la science qu'à l'orthodoxie chrétienne ; parce qu'elle va contre la foi, l'hérésie est impie et sacrilège ; elle est fausse parce qu'elle viole les *rationes* de la science théologique (1390 D-1391 A; voyez les textes rappelés, pp. 86-87).

Admettant l'autonomie complète de la raison, dans son domaine, Gilbert la revendique encore en théologie, pour l'achèvement de la connaissance de la foi *intellectuali assensione*. Il faut donc bien reconnaître chez lui un recul très prononcé, par rapport aux positions de saint Anselme, qui subordonne, sans la moindre réserve, les explications théologiques à l'autorité du magistère [1].

L'épistémologie porrétaine

Lorsque, dans notre introduction, nous annoncions l'intérêt de la conception philosophique de notre auteur, nous songions moins à son rationalisme qu'à son « réalisme de l'entendement ». C'est qu'en effet ce postulat inconscient, impliquant la distinction, dans tout être, d'un *quod* et d'un *quo*, et le primat du principe *quo* sur l'*id quod*, dans l'ordre de l'*assensio* réflexe, a fait rapprocher maintes fois le réalisme porrétain de la philosophie scotiste, mise elle-même en parallèle par M. Gilson avec la phénoménologie allemande.

Sans espérer découvrir en Gilbert un ancêtre lointain d'Husserl et d'Heidegger, on peut se demander dans quelle mesure il

[1] Aussi M. De Wulf témoigne-t-il vraiment trop d'indulgence à Gilbert en affirmant qu'il sauvegarda la supériorité de la foi et le rôle dialectique que lui prête la raison (*loc. cit.*, p. 214) : la conciliation que tenta Gilbert ne fut pas pleinement orthodoxe. Même excès dans l'éloge que décernent au Porrétain les PP. Paré, Brunet et Tremblay à la fin de leur étude sur *La Renaissance au* XII^e *siècle*, p. 276. Opposer aux imprudences de Gilbert la position irréprochable du Lombard (de Ghellinck, *Dict. de Théol. cath.*, t. XII, col. 1982).

fut le précurseur de Duns Scot. Après Gerson, Vasquez [1], Petau, Duplessis d'Argentré [2], Noël Alexandre [3], Hauréau établit ce suggestif parallèle entre Gilbert et Duns Scot : « C'est bien, à notre avis, la thèse même de Duns Scot que Gilbert a tirée des entrailles du réalisme, que n'a pas voulu consacrer le concile de Reims et que le concile de Florence a plus tard condamnée. Un dernier mot à ce sujet. Nous avons fait voir que les conclusions théologiques de Gilbert procèdent rigoureusement de ses conclusions logiques ; il nous reste à dire que tous les réalistes doivent se déclarer complices de son erreur. En effet, la donnée commune de tous les systèmes réalistes est la distinction de l'être et de l'étant. L'étant est défini quelque détermination postérieure et inférieure de l'être ; c'est un composé, un mélange de matière et de forme, qui tient de la forme tout ce qui l'actualise. C'est ainsi qu'on rend compte de la substance humaine. Pourquoi le même principe de démonstration ne s'appliquerait-il pas à la substance divine ? Cette substance, c'est l'étant divin ; la divinité, voilà la forme qui lui donne l'acte, voilà l'être. On cherche, sans la trouver, l'issue par laquelle un réaliste pourrait faire une retraite honorable en désavouant cette conséquence [4]. »

---

[1] *In Primam Partem, S. Thomae, Disp.* CXX, c. 3 et 4, éd. cit., pp. 73-75. Comme Duplessis, Vasquez croit même que Scot fut condamné d'avance à Reims.

[2] *Collectio Judiciorum de novis erroribus.* Paris 1728, t. I, pp. 39-40. Duplessis interprète trop d'après les théories scotistes les doctrines discutées et mises au point à Reims. Rien d'étonnant, dès lors, à ce qu'il conclue injustement que « l'opinion de Scot fut implicitement réprouvée à Reims ».

[3] « *Quamobrem a Gilberti Porretani errore vel nihil, vel parum discrepat opinio Scoti : qui citra notionem et intelligentiam nostram per se ab essentia divina differe proprietates, et inter sese ipsas existimat. Doctissimi Petavii judicium est...* » écrit le P. Alexandre, citant, après celle de Pétau, l'opinion de Gerson. (*Historia Ecclesiastica*, Buigii 1788, t. XIII, pp. 168-172). Plus précisément, Pétau écrivait (*Theol. dogm.*, l. I, c. VIII, n. 8, Paris 1865, t. I, p. 129 : « *Ab hac vero* [*sententia Gilberti*] *vel nihil, vel parum discrepare scholasticorum aliquot opinio* creditur, *ut Scoti qui citra...* »

[4] *Histoire de la philosophie scolastique*, t. I, Paris 1872, p. 478. Assurément, Hauréau attribue injustement à Duns Scot l'erreur théologique de Gilbert. Son interprétation du réalisme et des conclusions auxquelles il mène logiquement nous paraît pourtant exacte. Nous avons d'ailleurs le plaisir de pouvoir invoquer en faveur de nos positions l'excellente étude que, d'un point de vue assez différent, M. A. Forest consacrait il y a deux ans à Gilbert de la Porrée (*Le réalisme de Gilbert de la Porrée dans le commentaire du « De Hebdomadibus ». Rev. néoscol.* 1934, t. I, pp. 101-110). Par opposition au thomisme, tenant l'être pour « la réalité la plus haute et la

Pour notre part, nous pensons que Hauréau force ici plus d'une nuance, et que de nombreuses différences séparent Gilbert du Docteur subtil [1]. Tout d'abord, la *distinction formelle* du grand théologien franciscain sépare en Dieu des attributs que Gilbert identifie : par exemple, la bonté, la vérité, etc. [2]. Et d'autre part, il identifie réellement ce que Gilbert distingue : par exemple, *sapiens* et *sapientia* [3]. Ce désaccord révèle une évidente divergence de point de vue. Car si le principe de la distinction gilbertine ne relève que de la dialectique, celui de la distinction scotiste est tout autre chose, une conception, discutable peut-être, mais réellement métaphysique, de l'univocité de l'être à ses différents degrés : « *Scilicet infinitas... non destruit formaliter rationem illius cui additur, quia in unoquoque gradu intelligatur esse aliqua perfectio, qui tamen gradus est gradus illius perfectionis, non tollitur ratio formalis istius perfectionis propter istum gradum* [4]. »

N'y aurait-il pas cependant dans leur commune opposition au point de vue thomiste, une parenté plus secrète et plus profonde entre le scotisme et le porrétanisme ? Les deux systèmes tiennent l'univocité de l'être de leur point de vue et à leur manière. Duns Scot formellement, Gilbert virtuellement (cf. *supra*, p. 81). Ainsi tous deux rendent-ils impensable l'analogie de l'être, Duns Scot par sa théorie métaphysique de l'être univoque, et Gilbert en

---

plus formelle, non pas une réalité à laquelle s'ajouteraient des déterminations extérieures, comme l'acte à la puissance, mais celle qui représente au contraire toute la perfection de l'acte », M. Forest caractérise heureusement l'essence du réalisme : « Disons que c'est une doctrine qui vient historiquement de l'utilisation des rapports établis par Aristote entre l'essence et l'accident dans des cas qui demanderaient une analyse différente, et que conformément à la nature de ce rapport le réalisme est une doctrine qui considère comme primitifs les éléments les plus formels et de la plus haute perfection, par opposition aux vues métaphysiques comme celles de saint Thomas, et à un autre point de vue de plusieurs systèmes modernes, qui définissent l'existence concrète comme la perfection dernière et comme l'acte unique des puissances que l'analyse oblige à discerner dans le réel pour comprendre la nature de l'universalité qu'il comporte ».

[1] Qui est donc parfaitement en règle avec la décision doctrinale de Reims, comme le conclut le P. De San, sur des preuves peut-être discutables (*op. cit.*, pp. 104 et 105 n.).

[2] *Opus Oxon.* I, c. VIII, q. IV, n. 17 ; pour Gilbert, voyez *supra*, p. 47, n. 2 et p. 58, n. 4 et 5.

[3] *Ibid.* : « *Itaque inter perfectiones Dei essentiales non est tantum differentia rationis, hoc est, diversorum modorum concipiendi idem objectum formale : talis enim distinctio est inter sapiens et sapientiam...* »

[4] *Ibid.*

concevant la connaissance comme une pure sortie de l'esprit vers l'objet (*perceptio, motus animi in rem*), *suivie* d'une « abstraction » dont le rôle unique est de débrouiller les propriétés de l'objet, perçues *mixtim atque confuse* au moment de la « perception » (cf. 1360 B).

Gilbert annoncerait ainsi le scotisme, par sa théorie de l'appréhension intellectuelle (*perceptio*) du singulier, méconnaissant le mode abstractif de notre connaissance directe et la nécessité de l'*a priori* cognitif, que requiert toute ontologie de la connaissance [1].

De ce point de vue, Gilbert crut pouvoir expliquer plus commodément le mystère de la Trinité. En fait, l'explication que lui en suggéra son épistémologie s'est révélée théologiquement inacceptable, cependant qu'en philosophie, cette épistémologie le rendit incapable d'élaborer une métaphysique et l'appliqua aux exercices compliqués d'une vaine dialectique.

La parenté que nous venons d'insinuer, sans en faire la preuve, entre la mentalité gilbertine et le génie de Scot, l'opposition, au contraire, que l'on peut souligner entre Gilbert et saint Thomas, n'éclairent certes point d'une lumière nouvelle l'histoire de la pensée humaine. Serait-il excessif cependant d'expliquer l'insuccès philosophique et théologique du Porrétain par l'impuissance d'un point de vue et d'une méthode qu'acceptèrent plus tard de grands philosophes dont le génie put faire croire à la réussite de leur œuvre, alors qu'en réalité elle était condamnée d'avance à s'effondrer sous l'effort de la critique ?

Si cette étude pouvait encourager les historiens de la philosophie à préparer la solution d'un problème théorique de si capitale importance par l'exploration systématique d'auteurs philosophiques de plus vaste envergure, tels les grands scotistes, ou, parmi les thomistes mêmes, des penseurs comme maître Eckardt, nous penserions n'avoir point imposé à nos lecteurs une peine inutile en leur proposant nos modestes conclusions [2].

---

[1] Ontologie que nous retrouvons, encore bien rudimentaire, dans la métaphysique de Clarembauld d'Arras et dans celle du commentaire attribué par M. Jansen à Thierry de Chartres.

[2] Qu'on nous permette de signaler, par maniere d'exemple, ce qu'il y aurait à trouver dans les œuvres de Boëce. Une lecture attentive de ses trois premiers opuscules théologiques révèle, en même temps que son platonisme, une épistémologie inconsciente, intimement apparentée à celle de Gilbert. Nos lecteurs vérifieront notre assertion en observant que le sens propre

APPENDICE I

Note sur les œuvres de Gilbert de la Porrée

1. Le *Liber de sex principiis* fut constamment attribué à l'évêque de Poitiers depuis le temps d'Albert le Grand jusqu'à ces dernières années [1]. Son authenticité, pourtant, est loin d'être établie. On s'en convaincra en lisant la préface de la récente édition qu'en fit le P. A. Heysse, O. F. M., dans les *Opuscula et Textus* [2]. Aux sérieux indices qui font hésiter le R. P. (la tradition ne remonte pas plus haut que saint Albert et est loin d'être universelle au XIIIe siècle), on peut ajouter l'incertitude que trahissait déjà vers 1300 la *Chronique* de Nicolas Trivet : « *Scripsit etiam* [*Gilbertus Porretanus*], ut fertur, *librum sex principiorum*, ... [3]. »

Ces soupçons sont confirmés par la critique interne qui, sans apporter toutefois une preuve décisive, révèle une différence appréciable entre la théorie des prédicaments du *Liber* et celle des commentaires gilbertins de Boëce (comparer *In Boetium* 1285 C-1291 A et le *Liber* nos 17-25, 12-16, 6-9, 26-30). Plus frappante encore, la différence de style entre les œuvres sûre-

---

du verbe *intelligere* n'intéresse aucunement Boëce, qui ignore le problème de l'*activité* connaissante (et donc de l'*a priori* cognitif). Ce verbe n'a aucune signification technique (voir dans l'édition de Migne, P. L. LXIV, les passages suivants : 1248 D, 1249 C, 1250 A, 1302 A). Le terme d'*intellectus*, par contre, est susceptible d'un sens précis (à côté de significations non techniques : 1249 A, 1341 B, etc.), qui l'oppose, non aux sens, mais à la *ratio* et à la *disciplina mathematica* (1250 A-B et 1311 A-B). La connaissance *intellectuelle* ainsi entendue ne se caractérise pas par la faculté dont elle émane, ni par son mode d'opération, mais par l'*objet* qu'elle atteint : « *In naturalibus igitur rationaliter, in mathematicis disciplinaliter, in divinis intellectualiter versari oportebit, neque diduci ad imaginationes, sed potius ipsam inspicere formam, quae vere forma, nec imago est* » (1250 A-B. *L'image* est une forme mêlée de matière, la forme des êtres corporels, *ibid.* D). A la fin du premier opuscule, l'*intellectus* de la forme divine est opposé à l'*imaginatio* des choses caduques (1256 A) : « *Nos vero nulla imaginatione diduci, sed simplici intellectu erigi, et ut quidque intelligi potest, ita aggredi etiam intellectu oportet.* » Nous le reconnaissons volontiers, ce dernier passage insinue une distinction de facultés entre *imaginatio* et *intellectus* ; mais la manière dont il la conçoit n'en est que plus suggestive : elle s'exprime par un verbe au passif : *ut quidque intelligi potest*. Ces rapides indications invitent à reconnaître chez Boëce l'un des auteurs qui inspirèrent à Gilbert l'épistémologie longuement étudiée au dernier chapitre de cette étude. Ne faudrait-il pas voir en lui le premier témoin, au moyen âge, d'une conception philosophique qui remonte jusqu'à Platon et se retrouve encore vivante aujourd'hui ?

[1] Le livre récent des PP. Paré, Brunet et Trembay tient encore cette attribution (*La renaissance du XIIe siècle*, Paris-Ottawa, 1933, p. 276), après H. O. Taylor (*The mediaeval Mind*, Londres 1927, t. II, p. 402), De Wulf (*loc. cit.*, p. 212), etc.

[2] *Series Scholastica*, fasc. VII, Munster 1929, pp. 5 sq.

[3] D'Achery, *Spicilegium*, t. III, p. 144.

ment authentiques de Gilbert (commentaires de Boëce, gloses sur les psaumes, *Alter prologus in Boethium*, qui sont manifestement de la même main) et le *Liber*. Celui-ci conjecture le P. Pelster dans une note suggestive, ne serait que la traduction d'un original grec [1].

2. *Œuvres exégétiques*. Les gloses de Gilbert sur les psaumes et les épîtres de saint Paul nous sont conservées dans de nombreux manuscrits qu'énumèrent Casimir Oudin [2], l'*Histoire littéraire de France* [3], et plus récemment Hauréau [4] et Denifle [5], qui nous apporte sur la tradition manuscrite de ces commentaires les plus précieux renseignements. Peut-être le commentaire sur les psaumes fut-il imprimé en 1527 [6]. Les auteurs de l'*Histoire littéraire* n'ont pu cependant retrouver aucun exemplaire de cette édition dès 1763 [7]. Par contre, un commentaire de Gilbert sur l'Apocalypse fut « mis à jour » en 1512 [8].

Les deux grandes gloses de Gilbert sont sans doute des œuvres de jeunesse. Un manuscrit du commentaire sur les Psaumes, datant du XII^e siècle (Oxford, Balliol College, n° 36), porte cet *explicit* : *Explicit glossatura magistri Porretani quam ipse recitavit coram suo magistro Anselmo* († 1117). De même, d'après le *Libellus de ordine donorum sancti*

---

[1] *Scholastik*, 1930, p. 453. Casimir Oudin avait donc peut-être raison, malgré Hauréau (*Notices et Extraits*, Paris 1890, t. I, p. 300) lorsqu'il signalait le texte grec de cet ouvrage comme imprimé parmi les œuvres d'Aristote (*Comment. de Scriptor. Ecclesiae Antiquis*, t. II, col. 1287). Nous n'avons retrouvé ce texte grec dans aucune des éditions du Stagirite que nous avons pu consulter. Le meilleur moyen de tirer la question au clair serait sans doute d'interroger l'humaniste Hermolaus Barbarus (Almorò Barbaro, 1454-1493), qui « interpréta » le *Liber de sex principiis* (c'est son texte « interprété » que donnent maintes éditions d'Aristote), et commenta ce traité de logique, au témoignage d'Oldoino (*Athenaeum Romanum*, p. 313).

[2] *Loc. cit.*, col. 1285-1286.

[3] T. XII, pp. 473-475.

[4] *Loc. cit.*, t. I, pp. 2, 20, 70-71 ; t. II, pp. 55-56 ; t. V, p. 80.

[5] *Luther und Luthertum. Quellenbelege. Die abendländischen Schriftausleger bis Luther*. Mayence 1905, pp. 334-366. Voyez aussi une brève, mais excellente note dans Poole, *Illustrations*, 1re éd., p. 135, n. 32 ; 2e éd., p. 114, n. 32 ; de même les articles déjà cités de Landgraf dans la *Zeitschr. f. kath. Theol.* 1930, et dans les *Collect. Francisc.* 1933, ajoutant une glose nouvelle d'un Porrétain sur le commentaire de Gilbert (Paris, Arsenal, lat. 1116) à celle que signalait déjà Denifle (*loc. cit.*, pp. 40-49 et 344 sq.) ; enfin la liste de vingt-deux manuscrits de la *Glossatura media* attribuée à Gilbert, que publia Mgr Lacombe dans les *Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, 1930, t. V, p. 60.

[6] Lipenius, *Bibliotheca realis theologica*, Francfort 1685, t. II, p. 585.

[7] *Hist. littér.*, t. XII, p. 473. Le commentaire des trois premiers psaumes vient d'être publié par M. Fontana dans le *Logos* de Palerme (1930), pp. 283-301), d'après deux manuscrits du Mont-Cassin.

[8] *Hist. littér., ibid.* D'après les Mauristes, « la préface de Gilbert se trouve à la tête des Postilles de Nicolas de Lyra sur ce livre, et le corps de l'ouvrage a été employé dans une compilation de différents interprètes anciens de l'Apocalypse... »

Spiritus de GERHOH DE REICHERSBERG, écrit entre 1141 et 1143 [1], le commentaire sur saint Paul aurait été composé bien avant 1140, à une date plus proche peut-être de la publication du commentaire d'Anselme de Laon que des gloses toutes récentes du Lombard [2].

3. *Commentaires sur Boëce.* Le Pape avait ordonné à Reims la correction des commentaires porrétains de Boëce [3]. D'où la conjecture de M. Schmidlin : sans doute ne possédons-nous de Gilbert qu'un texte remanié après 1148 [4]. A la vérité, nous sommes certains d'en lire encore la rédaction originale. Non seulement le passage de Gilbert cité par Othon dans les *Gesta* (c. 56, p. 382) se retrouve dans ses commentaires de Boëce (1253 B et 1290 B [5]), mais tous les témoignages comme tous les indices de critique interne nous garantissent la valeur du texte que nous possédons. C'est qu'en effet l'ordre du pape ne fut pas observé par les porrétains. Saint Bernard le laisse entendre clairement à la fin du sermon déjà cité ; de même GEOFFROY DE CLAIRVAUX dans son *Libellus* (P. L. CLXXXV 597 B-C). Ce sont là, objectera-t-on, deux témoignages de très peu postérieurs au concile [6]. Sans doute, mais il faut noter, d'après Othon de Freising, que plus tard encore, les élèves de Gilbert se contentèrent d'interpréter le texte de leur maître au moyen de distinctions scolastiques [7]. De son côté, l'évêque de Poitiers se contenta de rédiger une nouvelle préface, fort peu aimable pour saint Bernard qui y est certainement visé [8].

Un argument décisif pour établir la valeur de notre texte nous est fourni, enfin, par la comparaison avec le *Libellus* de GEOFFROY DE CLAIRVAUX. Cet écrit de polémique, violent et partial, fut composé d'après le texte primitif des commentaires (voyez l'affirmation explicite de l'auteur dans sa préface, P.L. CLXXXV, 597 B-C). Or, les citations de Geoffroy que nous avons vérifiées dans son premier chapitre, correspondent toutes au texte de Gilbert [9].

---

[1] DE GHELLINCK, art. *Pierre Lombard* dans le *Dict. de Théol. cath.*, t. XII, 1345.

[2] *Quorum precipui sunt magistri Anselmus et magister Gillibertus et novissime Petrus Longobardus.* » MGH, *Libelli de Lite*, t. III, pp. 275, l. 40-42.

[3] *Hist. Pont.*, c. 11, p. 24 ; GEOFFROY D'AUXERRE, *epist.*, P. L. CLXXXV, 592 B ; SAINT BERNARD, *Sermo 80 in Cantica*, P. L. CLXXXIII, 1170 D.

[4] *Bischof Otto von Freisingen als Theologe* (*Katholik*, 1905, t. XXXII, p. 163).

[5] Cf. GEYER, *loc. cit.*, p. 49 n.

[6] Le *Libellus* de Geoffroy est cependant postérieur à la mort de Gilbert (*Hist. Pont.*, c. 11, p. 26).

[7] « *Unde adhuc a probatioribus ejusdem episcopi auditoribus tenetur, ne ratio ibi discernat in intelligendo, sed tantum in dicendo.* » (*Gesta*, c. 57, p. 384.).

[8] *Hist. Pont.* c. 13-14, pp. 29 sq. Sur la vraie nature de cet *Alter prologus*, voyez le n° suivant de cet appendice.

[9] Même concordance, à part deux ou trois variantes, entre le texte de Gilbert dans Migne (1280 D-1281 A) et la citation qu'en fait Clarembauld (*loc. cit.*, p. 78*).

Gilbert (PL LXIV)	Geoffroy (PL CLXXXV)
1269 D-1270 A	598 A-B
1302 D	598 B-C
1303 B-C	598 C
1290 B	598 D
1297 B	598 D (citat. non littérale).

L'étude des commentaires de Boëce nous livre décidément la vraie doctrine de Gilbert, celle qu'il enseigna à ses élèves et qui fut attaquée à Reims [1]. L'on retrouve même dans son commentaire *in librum de Trinitate* (1270 A) un passage cité à Reims, d'après un cahier de cours, et conservé par Geoffroy d'Auxerre (*epistola*, P. L. CLXXXV, 588 B).

4. *Alter prologus in expositionem Boetii sui.* Cette seconde préface dont nous parle Jean de Salisbury fut sans doute rédigée après le concile de Reims [2], et non après celui de Paris comme le conjecturaient Usener et Hauréau [3]. Editée deux fois incomplètement [4] elle le fut aussi deux fois en entier, en 1879 par Usener (*loc. cit.*) d'après le Cod. Vat. lat. 560, et par Mgr Grabmann en 1911 (*loc. cit.*, pp. 417-419 n.) d'après le Cod. Paris. Nat. lat. 18094, que Hauréau n'avait reproduit qu'en partie. Le manuscrit de Paris est évidemment beaucoup meilleur que celui du Vatican (comparer *fennii atque preconii* avec *ennii atque pacomii*, et surtout *firma* avec *furta* que confirme le *Liber de diversitate nature et persone* [5].

M. Poole, cependant, était porté à croire que nous n'avons conservé que le début de ce prologue [6]. Telle était la conclusion que lui suggéraient les cc. 13 et 14 de l'*Historia Pontificalis*, à moins toutefois, note-t-il, que Jean de Salisbury ne rattache à la préface, qu'il cite, le souvenir d'anciennes conversations, ou le résultat d'une étude personnelle des œuvres de son maître.

En réalité, cette dernière hypothèse nous paraît s'imposer. Au début du c. 13, Jean de Salisbury fait certainement allusion à la préface que Usener et Grabmann ont éditée, mais il la cite vraisemblablement de mémoire, comme le montre la comparaison entre l'*Hist. Pont.* (p. 29, l. 13-15, p. 30, l. 12-13, et p. 29, l. 19-p. 30 l. 9) et le texte du prologue (Grabmann, *loc. cit.*, p. 419 n., l. 1-7 et 7-13). Mais le second paragraphe du même chapitre de l'*Historia* (*Capitula vero superius posita*) ne se rapporte plus à la préface de Gilbert : Jean de Salisbury déclare lui-même, à la fin du chapitre (pp. 28-31), que ses explications sont conformes à la doctrine de Gilbert :

---

[1] Notons toutefois que l'enseignement oral du maître fut peut-être plus hardi que ses œuvres écrites. La chose n'a rien d'invraisemblable, comme M. Landgraf semble porté à l'admettre (*Zeitschr. f. kath. Th.*, 1930, p. 183).

[2] *Hist. Pont.*, c. 13, p. 29.

[3] *Jahrb. f. prot. Theol.*, 1879, p. 186 (*Kleine Schriften* IV, pp. 156 sq.) et *Notices et Extraits*, t. VI, p. 21.

[4] *Opera Boethii*, Bâle 1570, p. 1119 et Hauréau, *loc. cit.*

[5] Voyez le passage sur lequel nous nous appuyons au fol. 130 r, ou dans Haskins, *Studies*, p. 211.

[6] Poole, 1re éd., pp. 367-370 ; 2e éd., pp. 317-320.

« *Hec tercii capituli explanandi gratia secundum ipsum dixisse sufficiat, qui quasi fantasiastas redarguebat eos qui theologicarum ignari rationum ipsum conati cunt infamare.* » Or, Jean de Salisbury avait le souci de transcrire fidèlement les documents qu'invoque son histoire (par exemple les quatre *capitula* de saint Bernard, c. 11, pp. 25 et 26). Comment eût-il dès lors composé de mémoire un si long résumé d'une œuvre qui lui eût été accessible ?

L'argument tiré de l'*Historia Pontificalis*, à vrai dire, n'est point décisif, mais il se trouve confirmé par le témoignage du *Liber de diversitate nature* (cf. HASKINS, *loc. cit.*). En effet, au temps où écrit son auteur anonyme [1], l'édition des commentaires de Boëce, précédés de l'*Alter prologus* qui en annonce les *furta*, ne contient aucune citation des *auctoritates* alléguées aux chapitres 13 et 14 de l'*Historia Pontificalis* : « *Supra nominatus Pictaviensis episcopus... in expositione Boetii de Trinitate... quibus... auctoribus uteretur non declaravit, exercitatis divinarum scripturarum lectoribus laudem horum inveniendorum relinquens. Quos ad investigandorum illorum studium et amorem invitandum in operis sui prologo testatur diligentibus ipsarum rimatoribus posse videri ea quae dixit sua furta potius esse quam inventa.* »

Nous sommes donc en droit de conclure que cet *Alter prologus* est une œuvre bien distincte du résumé de la doctrine de Gilbert publié aux cc. 13, 14 et 15 de l'*Historia Pontificalis* ; nous en lisons le texte intégral dans l'édition que nous en ont donnée Grabmann et Usener. Le silence de M. Poole, dans l'appendice de son édition de l'*Historia* (pp. 98-99) n'indique-t-il pas d'ailleurs qu'il abandonnait en 1927 sa conjoncture de 1884 ?

APPENDICE II

La méthode théologique selon saint Anselme

Dans son étude sur Abélard, M. l'abbé Cottiaux note justement « qu'au fond, saint Anselme admet, comme son maître Lanfranc, qu'un théologien prouve une vérité en montrant que les patriarches, les prophètes, les apôtres et les martyrs l'ont crue [2] ». La foi surnaturelle est au point de départ de *toute* la théologie anselmienne. Malgré le P. Jacquin [3], M. Cottiaux critiquerait l'universalité de cette affirmation [4]. Mais nous ne pensons pas, pour notre part, que les méthodes du *Monologue* et du *Prologue* soient opposées, ni qu'on puisse accuser saint Anselme d'avoir en cette matière commis des confusions.

En effet, le *Prologue* part sûrement de la foi [5]. Mais cet opuscule pour-

---

[1] Vers 1177-1179. Cf. DE GHELLINCK, *Rev. néosc.*, 1934, p. 113.

[2] *Loc. cit.*, p. 277.

[3] A.-M. JACQUIN, O. P. *Les « Rationes necessariae » de saint Anselme. Mélanges Mandonnet.* Paris 1930, t. II, p. 68.

[4] *Loc. cit.*, p. 272.

[5] *Proslogion*, fin de la préface. *Floril. Patrist.* XXIX, Bonn, 1931, p. 6, l. 23-25 et p. 7, l. 5-6.

suit identiquement le même but que le *Monologue* : « *Conari erigere mentem suam ad contemplandum Deum, et quaerere intelligere quod credit.* » Cela n'est point autre chose que « *meditari de ratione fidei* », comme le montre l'explication de cette dernière formule dans la préface du *Monologue* [1]. Les deux traités cherchent à rendre compte de la foi par des arguments rationnels. Autant que le *Monologue*, le *Prologue* fait appel à la seule raison pour établir son argumentation [2]. Et le *Monologue* s'appuie plus que lui sur la foi, car, dans son premier chapitre, il subordonne explicitement ses con-

---

[1] P. L. CLVIII, 143 A.

[2] Voyez toute la préface du *Prologue*. Même méthode dans d'autres écrits théologiques d'Anselme, comme l'*Epistola de Incarnatione Verbi* (« *Unde fit, ut, dum ad illa, quae prius fidei scalam exigunt, sicut scriptum est : nisi crediderilis, non intelligetis, praepostere per intellectum prius conantur ascendere, in multimodos errores per intellectus defectus cogantur descendere* ». *Epist., Floril. Patrist.* XXVIII, Bonn 1931, p. 8) et le *Cur Deus Homo* (« ... *Rectus ordo exigit ut profunda christianae fidei credamus, priusquam ea praesumamus ratione discutere...* » *Cur Deus*, l. I, c. I, *Floril. Patrist.* XVIII, Bonn 1929, p. 6, l. 1-2).

Aussi le P. Druwé a-t-il grandement raison de ne voir, dans le texte définitif du *Cur Deus Homo*, qu'une « teinte apologétique » ajoutée à la première rédaction (*Libri Sancti Anselmi « Cur Deus Homo » prima forma inedita. Analecta Gregoriana*, vol. III, Rome 1933, p. 92 ; voyez la préface de la seconde rédaction du *Cur Deus*, éd. cit., p. 1). Dans la pensée d'Anselme, en effet, l'apologétique ne devait guère se distinguer de la théologie. Aussi le P. Druwé nous semble-t-il, en d'autres endroits, forcer un peu la différence que l'archevêque de Canterbury devait marquer entre ces deux disciplines. Le *Cur Deus Homo* définitif, nous opposera-t-il, « satisfait par la seule raison aux exigences des païens ». Il est vrai ; mais il ne parvient à ce résultat que par une *rationalis inventio* que doit renforcer encore le témoignage de la vérité (l. II, c. XXII, éd. cit., p. 65, l. 33-34). Le dessein de cet ouvrage ne paraît pas être de convertir les infidèles, mais de répondre à leurs objections, *du point de vue de la foi*, pour la paix et la tranquillité des chrétiens (voyez l. II, c. XXII, p. 65, ainsi que la préface de l'ouvrage, le c. VIII du l. II, p. 44, l. 23-24, et surtout le c. III du t. I, p. 7, l. 17-23). Il est inutile, d'après saint Anselme, de discuter avec les païens, car ils raisonnent précisément *parce qu'ils ne croient pas*. Or, pour bien raisonner sur la foi, il faut commencer par croire (voir le passage de la préface au *Cur Deus Homo* cité au début de cette note). Peut-être n'est-ce qu'une seule et même chose, dans la pensée d'Anselme, que d'aider ceux qui cherchent à comprendre ce qu'ils croient, et de combattre ceux qui ne veulent pas croire ce qu'ils ne comprennent pas (*Epist. de Incarn.*, éd. cit., p. 16, l. 16-19). En effet, écrire contre les infidèles n'est rien autre chose que répondre à leurs objections. Mais ces objections sont des difficultés suscitées à partir de principes rationnels (*Cur Deus*, l. II, c. XXII, p. 65, l. 28-29 : « ... *non solum Judaeis, sed etiam paganis sola ratione satisfacias* »), c'est-à-dire, en définitive, les difficultés que la raison peut soulever contre la foi chez les fidèles eux-mêmes. C'est pour résoudre ces difficultés, qu'Anselme recherche, dans son *Prologue* (préface, éd. cit., p. 6), un argument décisif pour démontrer l'existence de Dieu, ou bien, dans le *Monologue* (P. L. CLVIII, 143 A), médite le mystère de Dieu à la lumière de la seule raison, et non d'après les indications de l'Ecriture.

clusions à l'autorité de la révélation [1] : le dessein de cet ouvrage n'est pas de découvrir par la raison les vérités de la foi à qui les ignorerait [2], mais plutôt de fouiller la vérité surnaturelle *déjà possédée* pour y retrouver des richesses qu'on n'y avait pas encore remarquées [3].

Il est vrai que, dans l'exposé théologique d'Anselme, « l'Ecriture et la tradition [c'est-à-dire, en somme, l'autorité de la foi catholique] n'interviennent que comme garde-fou le long des précipices [4] ». On ne peut nier une réelle parenté entre la conception porrétaine et la pensée de l'archevêque de Cantorbéry : la théologie, selon ce dernier, assure l'*intellectus fidei*, comme elle procure, d'après Gilbert, l'*assentio fidei* [5]. Pour nos deux auteurs, la raison n'apporte à la foi aucune certitude ; elle rend compte, à la réflexion, d'une adhésion encore irraisonnée. « *Quamvis hoc* [*sapientiam, etc.*], écrit saint Anselme, *in Christo semper fuisse non dubitarem, ideo tamen quaesivi ut de hoc quoque rationem audirem. Saepe namque aliquid esse certi sumus, et tamen hoc ratione probare nescimus* [6]. » Son dessein est uniquement de comprendre la foi, et non de démontrer l'incontestable vérité de ses dogmes (contre Roscelin [7]) : « *Nullus quipe christianus debet disputare, quomodo, quod catholica ecclesia corde credit et ore confitetur, non sit ; sed semper eandem fidem indubitanter tenendo, amando, et secundum illam vivendo humiliter, quantum potest, quaerere rationem, quomodo sit* [8]. » La théologie peut cependant, par un artifice de méthode, réfuter les arguments qu'opposent les infidèles à la vérité de la doctrine chrétienne, et en esquisser de la sorte une certaine démonstration [9].

---

[1] P. L. CLVIII, 145 A-B.

[2] Ainsi pourrait-on comprendre le dessein d'Anselme, à s'en tenir à la préface du *Prologue* (éd. cit., p. 6, l. 3-5).

[3] *Monologium*, préface, P. L. CLVIII, 144 A.

[4] J. Cottiaux, *loc. cit.*, p. 271.

[5] Voir *supra*, pp. 77-79. Saint Anselme n'est-il pas fidéiste ? On ne pourrait lui faire pareil reproche, car sa foi repose sur de solides autorités : les saints Pères (*Cur Deus*, l. I, c. I, p. 5, l. 22-23), la lumière d'une révélation divine (*ibid.*, c. II, p. 7, l. 10-11 ; c. XVIII, p. 28, l. 13-17 ; *Monologue*, P. L. CLVIII, 145 A-B). L'affaire de la *meditatio de ratione fidei* n'est nullement de garantir ces autorités ; c'est elle, au contraire, qui a besoin de leur appui, du « témoignage de la vérité » (*Cur Deus*, l. II, c. XXII, p. 65, l. 33-34). La valeur de ce témoignage n'étant point en cause aux yeux de saint Anselme, il ne songe pas à le justifier.

[6] *Cur Deus*, l. II, c. XIII, p. 50, l. 37-39. Remarquer la fine observation psychologique de la dernière phrase qui ferait, de loin, penser à Newman.

[7] Druwé, *op. cit.*, p. 87.

[8] *Epist. de Incarn.*, p. 8, l. 7-10. Noter que la connaissance de la foi par la raison théologique est une connaissance positive selon saint Anselme, car, contrairement au Porrétain, il tient pour positive la connaissance analogique.

[9] « *Sed hoc postulo, ut quod quasi non debere, aut non posse fieri videtur infidelibus in fide Christiana, hoc mihi qua ratione fieri debeat, aut possit, aperias : non ut me in fide confirmes, sed ut confirmatum veritatis ipsius intellectu laetifices* » (*Cur Deus*, l. II, c. XV, p. 52, l. 36-p. 53, l. 3). Ceci, toutefois, dut n'être qu'un artifice dans la pensée de saint Anselme (Druwé, *op. cit.*, p. 92).

Mais une grande différence, oppose, malgré tout, les deux théologiens : pour Gilbert de la Porrée, la raison est indépendante dans son domaine (celui de l'*assentio*) ; pour saint Anselme, la théologie est tout entière subordonnée à la *maior auctoritas* de l'enseignement catholique [1].

Cette affirmation répétée du saint Docteur semble cependant en contradiction avec la *nécessité* qu'il revendique pour ses argumentations.

Mais il faut bien entendre ce qu'est cette nécessité au gré de saint Anselme. Comme le note très justement le P. Jacquin [2], « comporte la nécessité et provoque la certitude... ce qui est le plus convenable à Dieu... qui n'admet pas le contingent... Pourtant cette nécessité et cette certitude, lorsqu'elles ne sont pas confirmées par l'Ecriture ou l'enseignement de la foi, demeurent relatives et provisoires ». On préciserait quelque peu l'interprétation du R. P. sans forcer la pensée d'Anselme, nous semble-t-il, en appelant *ratio necessaria, toute considération imposant à l'esprit une conclusion moralement certaine, quoique réformable*, comme le sont toutes nos certitudes morales, entendues au sens des scolastiques. Ce point de vue épistémologique nous paraît devoir compléter le point de vue ontologique du P. Jacquin, car, lorsqu'il parle de raisons nécessaires, saint Anselme songe toujours, avant toute autre chose — *in recto* —, à démontrer, expliquer et convaincre [3].

---

[1] « *Si quid diximus quod corrigendum sit ; non renuo correctionem, si rationabiliter fit. Si autem testimonio veritatis roboratur quod nos rationabiliter invenisse existimamus ; Deo, non nobis attribuere debemus, qui est benedictus in saecula. Amen.* » (Conclusion du *Cur Deus*, p. 65, l. 32-35).

[2] *Loc. cit.*, p. 76. Chez les rhéteurs et les dialecticiens, les *rationes necessariae* s'opposaient aux *probabiles*. Ces derniers arguments « sont ceux qui paraissent convenir à telle ou telle classe d'hommes ; qu'ils soient vrais ou faux, peu importe, pourvu qu'ils soient vraisemblables. Les arguments nécessaires, par contre, requièrent la vérité : c'est ainsi, et il ne peut en être autrement » (*ibid.*, pp. 72-73 ; cf. J. DE GHELLINCK, *Dialectique et dogme aux XI^e et XII^e siècles*, *Festgabe Baeumker*, pp. 90-91).

[3] Indiquons sommairement quelques références sur lesquelles nous croyons pouvoir nous appuyer. On les complètera par les citations de M. Cottiaux et surtout du P. Jacquin :

Monologium, cc. 64-65 (P. L. CLVIII, 210 B-C ; 211 A-C) : « *necessaria probatio... et vera ratio* [*potest esse*] *per aliquam similitudinem aut imaginem* [i. e. *analogiam*] ».

Cur Deus, préface (p. 1, l. 15) : « [*probatur*] *rationibus necessariis... impossibile* ». Mais cette nécessité est assimilée à celle qui oblige l'homme à atteindre sa fin (*ibid.*, l. 19-20) ; plus loin (l. II, c. V, p. 41, l. 39-40) « *immutabilitas honestatis* [*Dei... cui*] *necesse est ut... propter immutabilitatem suam perficiat quod incoepit* ». (Voir encore l. I, c. X, p. 17, l. 36-38). Il ne s'agit donc pas ici d'une nécessité logique (malgré le l. I, c. XX, p. 32, l. 36-p. 33, l. 1, que précède la restriction du c. II, p. 7, l. 8-11, répétée au c. XVIII, p. 28, l. 13-18, et malgré le c. VIII du l. II, p. 44, l. 1-2, où *inevitabiliter* garde une signification imprécise).

Nécessité pourtant dit plus que convenance (l. I, c. IV, p. 8, l. 16-23 ; à rapprocher du *De Conceptu Virginali*, P. L. CLVIII, 451 A), quoique ces deux notions soient apparentées entre elles (*Cur Deus*, l. II, c. XI, p. 49,

Mais le fondement ontologique des *rationes necessariae*, heureusement défini par le R. P., pose un problème de tout autre envergure et d'un rare intérêt. Si, en théologie, la moindre convenance constitue une « nécessité » aux yeux de saint Anselme (*Cur Deus*, l. I, c. X, p. 17, l. 32-38), pour cette raison que, d'après lui, « *necesse est ut bonitas Dei propter immutabilitatem suam perficiat de homine quod incoepit ; quamvis totum sit gratia bonum quod facit* » (*ibid.*, l. II, c. V, p. 42, l. 1-3), n'avons-nous pas le droit de lui demander comment le théologien peut découvrir ces convenances divines ? Et pour rester fidèle à l'orientation profonde de la théologie anselmienne, ne faudrait-il pas en scruter les implications secrètes et affirmer que pour elle le raisonnement théologique n'est qu'une connaissance par connaturalité des vérités surnaturelles ? Cette interprétation nous semble déjà suggérée par l'insistance d'Anselme à mettre la foi au point de départ de sa théologie. Elle aurait aussi l'avantage de protéger le grand Docteur contre tout reproche de rationalisme. Mais elle ne se peut pleinement justifier que par une étude approfondie de la connaissance rationnelle selon l'archevêque de Cantorbéry.

Cette étude n'irait pas sans difficulté, nous semble-t-il, car s'il est aisé de distinguer chez Anselme la *ratio* de l'*experimentum fidei*, il est beaucoup plus délicat de définir ces deux connaissances : l'intelligence rationnelle de la foi est-elle déjà une participation à son expérience mystique, ou bien, au contraire, cette expérience n'est-elle pour lui qu'un stade plus avancé de l'explication du dogme par la théologie ?

D'après le *Cur Deus Homo*, le fidèle et l'infidèle qui, tous deux, demandent raison de la foi, cherchent au fond de la même chose (l. I, c. III, p. 7, l. 20-21). Mais cette « raison » est moins aisée et moins claire que « l'expérience » de la vie et des œuvres du Christ (l. II, c. XI, p. 49, l. 23-26), quoiqu'elle donne la jouissance et la joie de comprendre et de contempler la vérité (l. I, c. I, p. 5, l. 8-10, et l. II, c. XV, p. 52, l. 37-p. 53, l. 3). Et puis surtout, l'infidèle mal disposé ne pourra comprendre la vérité chrétienne sans erreur (*Epist. de Incarn.*, p. 8, l. 19-22), si bien qu'en refusant de croire, il se rend inaccessible l'intelligence de la foi : la « raison » donne jouissance et joie dans l'intelligence au croyant seul, qui déjà possède la foi (le présupposé initial du *Cur Deus Homo*, l. I, c. I, p. 6, l. 1-2, valant encore au c. XI du l. II, p. 49, l. 23-26), car on ne peut comprendre la vérité catholique sans la lumière de la foi (*Epist.*, p. 8, l. 22-27 et 29-31). Il semblerait donc, d'après ceci, que la « raison de la foi », pour saint Anselme, est autre chose qu'une pure connaissance abstraite et notionnelle.

---

l. 23-27, où semblent synonymes *valde conveniens*, *necessarium* et *sapiens*). Aussi la nécessité de ces *rationes*, d'autant plus convaincantes, semble-t-il, qu'elles font appel à des idées premières et plus universellement admises (l. I, c. XXV, p. 38, l. 32-34), se réduit-elle en somme à la *satisfaction donnée aux questions de notre intelligence naturelle* (l. II, c. XXII, p. 65, l. 23-26. Noter le sens très différent de *quaestio* chez saint Anselme et chez les auteurs du XII[e] siècle, Gilbert de la Porrée, par exemple, P. L. LXIV, 1258 A sq.). et voilà pourquoi les conclusions qu'elles étayent ne sont point définitives (*ibid.*).

Chez les chrétiens (qui peuvent seuls y prétendre), la « raison de la foi » et « l'expérience » spirituelle se distinguent comme deux degrés différents de la connaissance surnaturelle. La « raison » en est le stade inférieur, elle reste comme à l'extérieur de la vérité, simple *cognitio audientis* (*ibid.*, p. 9, l. 10-16). Au contraire, l'expérience où mènent la foi et la vie sainte du croyant, est d'une tout autre excellence (*ibid.*, l. 5-9 et 13-16). Elle est même d'un autre ordre que la « raison ». C'est ce qu'insinuent les beaux développements du *Monologue* sur la foi et la tendance vers Dieu (cc. 75 et 76, P. L. CLVIII, 219 C-220 B), où le *credendo tendere in Deum* semble synonyme du *ascendere ad altiora* de la lettre sur l'Incarnation (*loc. cit.*).

Et pourtant, l'intelligence de la foi par l'effort de la raison doit participer de quelque manière à cette expérience mystique, terme de la foi, car, d'après Anselme, la foi du croyant appelle en quelque sorte l'explication théologique (*Cur Deus*, l. I, c. I, p. 6, l. 1-7).

Mais ceci n'est qu'une conjecture. Il ne nous paraît pas définitivement certain que, pour saint Anselme, l'expérience de la foi ne soit pas extrinsèque à l'ordre de la mystique, ni que l'explication théologique suppose notre raison (*in ordine naturae redemptae*) capable d'une connaissance du surnaturel par connaturalité, c'est-à-dire par une certaine participation au contact immédiat avec Dieu que donne l'expérience mystique.

*
* *

Notre travail était déjà livré à l'impression lorsque parut l'étude de M. Gilson sur saint Anselme (*Sens et nature de l'argument de saint Anselme. Arch. d'hist. doctr. et litt. du moyen âge*, t. IX, 1935, pp. 5-51). Cette discussion serrée des positions de Karl Barth et de dom Stoltz nous paraît confirmer la conjecture que nous proposons. D'après saint Anselme, observe M. Gilson, « c'est... l'amour qui applique la raison au contenu de la foi pour en obtenir une certaine intelligence » (p. 21, n. 1). Ou bien encore : « Entre la foi et l'intelligence, il y a une différence de nature ; entre l'intelligence et la vision béatifique, il y a une différence de degré qui est proprement infinie, mais ce n'est qu'une différence de degré » (p. 29).

Au terme de sa rigoureuse argumentation, l'éminent médiéviste estime ne pouvoir conclure que par des « approximations », des « hypothèses », qu'il ne tient pas pour définitives. Ses conclusions paraîtront cependant d'autant plus fermes qu'elles ne sont peut-être pas tellement éloignées de celle de ses adversaires : ne fait-il pas, en effet, une concession généreuse au point de vue du P. Stoltz, lorsqu'il affirme que, pour saint Anselme, « entre l'intelligence et la vision béatifique, il y a une différence... qui n'est qu'une différence de degré » (p. 29) ? Et si, contre Karl Barth, l'on doit tenir pour assuré que saint Anselme ne fut pas un théologien calviniste, suit-il de là qu'il ne fut aucunement théologien ? On entend bien, sans doute, que la théologie du *Proslogion* ne fonde pas explicitement ses thèses sur l'autorité de l'Ecriture. Elle recherche uniquement les « raisons nécessaires ». Mais les « méditations » anselmiennes et leurs « raisons » présupposent la foi ; elles sont « un effort pour aller, par la raison, à partir de la foi, au-devant de la vision béatifique » (pp. 21-22). Appellerons-nous cette

attitude un « gnosticisme chrétien » ? N'y faut-il pas reconnaître plutôt une simple mise en œuvre, originale, mais encore imparfaite, de l'argument de convenance théologique ou de l'analogie de la foi, raison d'être et organisation harmonieuse des investigations et des données de la théologie positive, scripturaire et patristique ?

Ainsi procédait saint Thomas lui-même, lorsqu'il opposait, par exemple, la doctrine orthodoxe de l'union hypostatique à ses contrefaçons : « *Quamvis haec unio perfecte ab homine non valeat explicari, tamen secundum modum et facultatem nostram conabimur aliquid dicere ad aedificationem fidei, ut circa hoc mysterium fides catholica ab infidelibus defendatur* » (*S. C. G.*, l. IV, c. 41).

A. HAYEN, S. J.

ALGAZEL ET LES LATINS

C'est en l'an 448 de l'hégire (1095) que le penseur arabe El Ghazâli fut arraché au scepticisme radical où l'avait plongé l'étude des philosophes par une expérience religieuse décisive qui orienta dès lors toute son activité. Ses principales œuvres philosophiques datent de l'époque antérieure, et sont consacrées à la réfutation des systèmes qui n'avaient pu le satisfaire. C'est ainsi que le *Maqâcid el-falâcifa* [1] et le *Tahâfot el-falâcifa*, qui à la vérité ne sont que les deux parties d'un même ouvrage, sont consacrés aux « philosophes ». Le *Maqâcid*, pour son compte, expose de la manière la plus objective possible la philosophie reçue, en s'inspirant surtout d'Avicenne et d'Alpharabi ; le *Tahâfot* à son tour réfute les vingt thèses principales de ces auteurs.

Par une singulière ironie de l'histoire, le *Maqâcid* fut séparé de la « Destruction » qui devait le compléter et lui donner son véritable sens ; de plus, on l'amputa de son prologue et de sa conclusion. Il ne restait alors qu'un exposé si loyal, si parfaitement objectif des doctrines de la *falsafa*, que nul n'y reconnaîtrait l'œuvre d'un critique, voire d'un polémiste. Aussi eut-on vite fait d'attribuer au Ghazâli lui-même ce qui n'était, à ses yeux, que les pires erreurs de ses devanciers. Toute l'érudition occidentale, en particulier, donna dans cette erreur, et les rares auteurs qui aux diverses époques connurent la vérité ne réussirent jamais à se faire écouter.

De grosses difficultés surgirent cependant lorsqu'on connut le *Tahâfot*, car on ne concevait qu'avec peine qu'un même

[1] Les Tendances (ou les Vues Essentielles, ou les Objectifs) des Falâcifa, auquel correspond l'Effondrement des Falâcifa. La grammaire exigerait donc que l'on dise au pluriel *les Maqâcid* : il a cependant semblé préférable de maintenir au singulier un titre dont rien n'indique, pour des oreilles françaises, qu'il exprime un pluriel.

auteur ait pu enseigner successivement des doctrines si opposées. La question ne fut finalement tirée au clair que par Munk [1], qui retrouva le prologue et la conclusion du *Maqâcid* ; l'un et l'autre de ces textes, qui seront cités plus loin, révèlent explicitement les intentions du Ghazâli et la division bi-partie de son ouvrage. A vrai dire, Munk ne connut pas le texte arabe du prologue, qui ne fut retrouvé que plus tard ; les extraits qu'il cite sont empruntés à deux versions, l'une latine, l'autre hébraïque. La conclusion par contre lui était donnée à la fois par le texte arabe et par la version hébraïque. Cette solution du problème fut unanimement reçue de son temps.

Mais cinquante ans plus tard Duhem [2] fit rebondir la question, qu'on pouvait croire réglée ; il mettait en doute l'authenticité de l'*explicit*, escamotait le prologue, et revenant à l'hypothèse gratuite de Ritter [3], expliquait l'opposition du *Maqâcid* et du *Tahâfot* par une conversion philosophique du Ghazâli. Il fut suivi par M. Rougier [4], qui sur ce point comme sur beaucoup d'autres, se contenta de résumer son prédécesseur.

En 1928 enfin, M. L. Gauthier [5] reprenait toute la question. Les arguments nouveaux qu'il faisait valoir lui permettait de réfuter sans peine les raisons du Duhem, et de rejoindre d'une manière qu'il faut espérer définitive les conclusions déjà anciennes de Munk [6].

---

[1] S. Munk, *Mélanges de philosophie juive et arabe*, Paris, 1859, pp. 369-373.

[2] P. Duhem, *Le système du monde*, etc., Paris, IV, 1916, p. 501.

[3] Ritter, *Geschichte der Philosophie*, Hambourg, 1829-1853, VIII, pp. 59-60.

[4] L. Rougier, *La scolastique et le thomisme*, Paris, 1925, p. 316 n. 1, *et passim*.

[5] L. Gauthier, *Scolastique musulmane et scolastique chrétienne*, *Appendice*, dans *Rev. d'hist. de la philos.*, II (1928), pp. 358-365.

[6] Devant l'opposition persistante de quelques auteurs, on nous permettra d'ajouter deux témoignages qui établissent l'existence fort ancienne du prologue arabe. D'une part une version latine de ce prologue fut faite, ainsi qu'on le verra plus loin, dès 1145, et donc cinquante ans à peine après la composition de l'original. D'autre part Averroès écrit à la fin de son commentaire moyen sur les Physiques (et l'auteur du *Tahâfot el-Tahâfot* était payé pour connaître celui du *Tahâfot el-Falâcifa*) : « Ce que nous avons écrit sur ces sujets, nous ne l'avons fait que pour en donner l'interprétation dans le sens des péripatéticiens, afin d'en faciliter l'intelligence à ceux qui désirent connaître ces choses, et notre but a été le même que celui d'Abou-'Hâmed dans son livre *Maqâcid ;* car lorsqu'on n'approfondit pas les opinions des hommes dans leur origine, on ne saurait reconnaître les erreurs qui leur

Ces discussions n'intéressent directement que l'histoire de la philosophie arabe ; mais les mêmes questions s'étaient déjà posées au moyen âge, et c'est à cet aspect du problème que sera consacrée l'étude qu'on va lire. Les rapports d'Algazel et de la pensée latine y seront étudiés sous trois chefs : 1° la portée du *Maqâcid* ; 2° le prologue latin ; 3° le texte latin. Une quatrième partie enfin sera consacrée à l'édition du prologue.

I. La Portée du « Maqâcid »

Le *Maqâcid* fut traduit en latin pendant le deuxième quart du XII^e^ siècle par le chanoine Dominique Gundissalinus de Tolède, aidé du juif converti Jean de Séville (*Ibn-Daoud*, *Ben David*, *Avendauth*, etc.). Le *Tahâfot* par contre ne fut point traduit, non plus que les autres œuvres d'Algazel. On peut se demander dès lors dans quelle mesure les auteurs médiévaux connurent la véritable portée du fragment qu'ils possédaient ; à quoi l'on répond généralement que le moyen âge tout entier versa dans l'erreur, en prenant la *Maqâcid* pour l'exposé de la doctrine authentique du penseur arabe. C'est ainsi que M. Gilson, et nous nous contenterons ici de cette opinion autorisée, écrivait récemment [1] :

> On sait à quelles controverses l'interprétation de l'œuvre de Ghazzali a donné lieu. Qu'il ait été d'abord un partisan de la doctrine d'Avicenne et seulement plus tard son adversaire, ou, comme incline à le penser M. L. Gauthier, qu'il ait rédigé sa *Philosophie* comme un simple exposé des doctrines qu'il avait l'intention de réfuter, le moyen âge chrétien n'avait aucun moyen d'en faire la différence.

Pris à la lettre, ce jugement est inexact ; nous aurons précisément à montrer, dans cette section et la suivante, que le moyen âge chrétien disposait de renseignements susceptibles de l'éclairer. Mais il reste vrai que ces documents essentiels eurent une diffusion singulièrement restreinte ; si bien que la formule de M. Gilson exprime bien la situation où se trouvaient en fait la plupart des écrivains médiévaux. Il nous faut donc souligner l'influence considérable du pseudo-Algazel, disciple d'Avicenne

---

sont attribuées, ni les distinguer de ce qui est vrai » (Version de Munk, *op. cit.*, p. 442, d'après l'hébreu). On trouve un témoignage analogue au début de l'*Epitome*, mais seulement dans le texte arabe.

[1] E. Gilson, *Les sources gréco-arabes de l'augustinisme avicennisant*, dans *Arch. d'hist. doctr. et litt. du M. A.*, IV (1929), p. 76.

et d'Alpharabi, avant d'en venir aux documents qui montrent que l'Algazel véritable pouvait lui aussi être connu.

Ecoutons d'abord Guillaume d'Auvergne, ancien maître de l'Université de Paris, et depuis 1228, évêque de cette ville, qui classe carrément Algazel entre Alpharabi et Avicenne parmi les disciples d'Aristote ; il combat en effet, dans son *de Anima* (1231-1236) [1] :

> ... errorem eorum qui causas alias efficientes quam creatorem benedictum eidem posuerunt, ex quibus fuit Aristoteles et sequaces ejus, videlicet Alpharalius (*sic*), Algaxel (*sic*), et Avicenna, et plures alii qui post eum et per eum forsitan a via veritatis in parte ista deviaverunt.

Dix ans plus tard, Albert le Grand, dont on ne niera pas l'universelle érudition, parle de manière plus explicite encore. Non seulement il attribue constamment à Algazel les doctrines qu'expose le *Maqâcid*, mais il ajoute des jugements peu flatteurs sur son originalité :

> Idem omnino dicit Algazel in sua *Metaphysica*, quia dicta Algazelis non nisi abbreviatio dictorum Avicennae [2].
>
> ... in hac etiam sententia expresse est Avicenna et duo sequentes vestigia ejus, scilicet Algazel et Collectanus [3].
>
> ... propter hoc concludit hic Philosophus (Avicenna) et Algazel qui eum in omnibus sequitur... [4].

La même idée est d'ailleurs fréquemment exprimée : « *Dicit Algazel sequens Avicenna...* [5] », « *Avicenna et Algazel per omnia concordantes dicunt...* [6] », « *Avicenna autem... et Algazel insecutor ejus, et ante eos Alpharabius... dixerunt...* [7] » « *Est solutio secundum Avicennam et sequacem suum Algazelem* [8] », « *Avicenna et insecutor ejus Algazel* [9] ».

---

[1] GUILLAUME D'AUVERGNE, *Opera Omnia*, Rouen, 1674, II, *Suppl.*, p. 112 b.

[2] *Summa de Creaturis*, II, q. 55, a. 3, obj. 7, B. XXXV, p. 462. On voit que, contrairement à l'opinion du P. Mandonnet (*Siger de Brabant*, II, Louvain, 1908, p. 19), Albert citait la *Métaphysique* d'Algazel aussi bien que la *Physique*. Cf. encore I *Sent.* d. 24, a. 3, 1, B. XXV, p. 606 et II *Sent.* d. 3, a. 3, obj. 2, B. XXVII, p. 64.

[3] *Ibid.* ad 16. *Collectanus*, ailleurs appelé *Toletanus*, est l'auteur du *de Anima* attribué à Gundissalinus. Sur l'œuvre, ses sources et son auteur, cf. R. DE VAUX, *Notes et textes sur l'avicennisme latin* (Bibliothèque Thomiste, XVII), Paris, 1934, p. 143 seq.

[4] *De Natura et Origine Animae*, tract. II, cap. 2, B. IX, p. 401.

[5] *Summa de Creaturis*, II, q. 39, a. 1, obj. 1, B. XXXV, p. 336.

[6] *III de Somno et Vigilia*, tract. I, c. 6, B. IX, p. 184.

[7] *I de Causis et Proc. Univ.*, tract. IV, c. 7, B. X, p. 424.

[8] *De Natura et Origine Animae*, tract. II, cap. 3, B. IX, p. 405.

[9] *III de Anima*, tract. III, cap. 9, B. V, p. 383.

On sait le souci de saint Thomas de ne citer que des œuvres « authentiques », et sous le nom de leur véritable auteur : le cas du *de Causis*, du *de Spiritu et Anima*, d'autres encore en font foi. Or il revient d'Italie en 1268, riche de renseignements inédits et de textes nouvellement traduits ; et cependant, lorsqu'il invoque au *de Unitate* (1270) la tradition péripatéticienne en faveur des thèses qu'il défend, il ne craint pas de faire appel, à deux reprises, à l'autorité d'Algazel : et c'est la *Métaphysique* et la *Physique* du *Maqâcid* qui sont longuement et littéralement citées [1]. Un tel recours à Algazel, dans un écrit polémique destiné au public, renseigne du même coup sur l'information du milieu parisien tout entier.

La *Summa Philosophiae* du pseudo-Grosseteste mérite d'être citée en raison de ses origines anglaises. Son auteur, qui fut peut-être Robert Kilwardby, régent du *studium* dominicain d'Oxford, puis archevêque de Canterbury (1271-1278), expose une classification des sciences sous le double patronage d'Algazel et d'Alpharabi. En éditant ce texte [2], Baur y a reconnu sans peine un résumé fidèle de la *Logique* du premier et du *De Ortu Scientiarum* du second. Où l'on voit affirmer à la fois l'authenticité algazélienne du *Maqâcid* et son peu d'originalité vis-à-vis d'Alpharabi.

Le traité jusqu'ici anonyme *De Erroribus Philosophorum* fournit un témoignage aussi intéressant par sa date, (il est sûrement postérieur à la condamnation de 1277), que par sa large diffusion. Son importance sera plus grande encore quand M. Koch aura démontré, ainsi qu'il l'a promis, que Gilles de Rome en est l'auteur [3]. Or la section consacrée aux doctrines d'Algazel est ainsi présentée [4] :

---

[1] *De Unitate*, *Opuscula*, éd. Mandonnet, Paris, 1927, I, p. 50 = Algazel *Physica*, IV, 5, éd. J. T. Muckle, *Algazels Metaphysics (sic)*, Toronto, 1933, p. 172. Et I, p. 67 = *Metaphysica*, I, 6, pp. 40-41. Il sera question de cette édition plus loin.

[2] *Summa Philosophiae*, XXIX, cap. 6. Edition Baur, *Die Philosophischen Werke des Roberts Grosseteste*, (*Beiträge*, IX), Münster, 1912, p. 301.

[3] *Studien zur Ueberlieferung des Tractatus De Erroribus Philosophorum*, dans *Aus der Geisteswelt des Mittelalters*, (*Beiträge*, Supplementband III, 2. Halbband), Münster, 1935, *Nachtrag*, p. 877. Pour la date, cf. pp. 868-869, pour la diffusion, pp. 864-866, où l'on trouvera une liste, d'ailleurs toute provisoire, de vingt manuscrits.

[4] *De Erroribus Philosophorum*, VIII, 1, édition Mandonnet, *Siger...*, II, p. 14.

Algazel autem, ut plurimum Avicennae sequens et eius abbreviator existens, erravit...

Chaque groupe de propositions est d'ailleurs suivi de références précises, soit à la *Physique*, soit à la *Métaphysique*, qui sont manifestement considérées comme l'expression authentique de la pensée du Ghazâli [1].

Tout à la fin du siècle enfin, ou au début du XIV^e^, l'auteur d'une *Philosophia* inachevée répète à son tour une opinion qui semble devenue classique. Parlant de la division des sciences pratiques il dit [2] :

Hec etiam dividit Avicenna in principio sue Metaphysice, cuius Avicenne Algazel fuit abbreviator, sciencie scilicet...

Il serait facile de multiplier de semblables témoignages. Ceux que nous avons cités, largement étalés sur tout le cours du XIII^e^ siècle et issus des milieux les plus divers, justifient dans l'ensemble le jugement de M. Gilson : le moyen âge s'est habituellement mépris sur la véritable portée du *Maqâcid* d'Algazel. Nous tenions à rendre justice à cette manière de voir avant d'aborder les documents qui lui enlèvent sa valeur universelle.

L'erreur du moyen âge, comme d'ailleurs celle des modernes, était due à une connaissance insuffisante de l'œuvre d'Algazel. A lire son *Tahâfot*, à lire surtout le *Monqidh* qui est son autobiographie spirituelle, on devait se rendre compte des véritables doctrines de l'Arabe. Ces œuvres, il est vrai, n'avaient pas été traduites en latin ; mais nous savons l'existence, et notamment dans l'ordre dominicain, d'écoles de langues où l'arabe et l'hébreu étaient assidûment cultivés. Et il ne semble pas téméraire de croire que dans ce monde de spécialistes la vérité ait été connue. Les œuvres de ces orientalistes sont malheureusement perdues ou inaccessibles ; l'une d'entre elles toutefois, la seule que nous ayons pu consulter, confirme remarquablement l'hypothèse proposée.

---

[1] *Op. cit.*, pp. 14-15. 8. *Ulterius erravit... Omnes autem hi errores eliciuntur ex* Metaphysica *sua, in tractatu* de Proprietatibus Primi, *quem appellavit* Florem divinorum. 9. *Ulterius erravit... Haec autem sententia colligitur ex* Metaphysica *sua, in tractatu* de Diversitate Praedicationum. 10. *Ulterius erravit... ut patet ex his quae dicit in* Scientia de Naturalibus, tractatu X. Etc.

[2] Paris, N. Lat. 16126, fol. 75 r° a.

Raymond Martin en effet consacre toute la première partie de son *Pugio Fidei adversus Mauros et Judaeos* à la réfutation des philosophes. L'érudition prodigieuse du dominicain espagnol se plaît à opposer entre eux les docteurs païens « *ut per philosophos melius retundemus philosophos* [1] ». Car, explique-t-il ailleurs, « *Efficacius quippe, ut opinor, apud multos erit retundere philosophos per philosophos quam per sanctos* [2] ». Le *Pugio*, qui s'adresse aux infidèles, cherche ainsi à s'appuyer sur des « autorités » qui soient reconnues d'eux : et c'est pourquoi il se fonde plus volontiers sur les « philosophes » arabes que sur les « saints », théologiens et docteurs chrétiens ou Pères dans la foi. Mais au delà de cette première opposition, que n'exploitent guère que les deux textes que nous avons cités, se révèle un sens plus précis du mot « philosophe », qui a alors la valeur technique que lui accordaient les arabes [3]. Or Raymond Martin sait fort bien qu'en ce sens Algazel n'est pas un « philosophe », que toute sa vie il a combattu les « philosophes » Aristote, Avicenne et Alpharabi, qu'après sa mort enfin il fut à son tour attaqué par le « philosophe » Averroès qui veillait aux intérêts de la *falsafa* [4] :

Quod autem de animabus dicitur, tantae est difficultatis sub illa maxima forma, sub qua contra *philosophos* inducitur ab Algazele in libro *De ruina eorum*, quod nullum, ut ipse asserit...

His atque aliis Algazel deturpat opinionem, et reddit, prout potest, absurdam. — Nichilominus Aben Rost, *qui semper et ubique totis viribus pugnat pro philosophis*, non valens aliter effugere hanc rationem Algazelis de animabus, Platonem sequitur, dicens...

---

[1] *Pugio Fidei adversus Mauros et Judaeos*, Lipsiae, 1587, cap. XXV, n. I, p. 250.

[2] *Ibid.*, cap. V, n. IX, p. 210.

[3] Les « philosophes » prétendent expliquer rationnellement tout l'univers ; ils rejoignent ainsi, de manière scientifique, les connaissances révélées sous forme symbolique par le Coran, à l'usage des masses. Démonstration et symbole sont deux formes légitimes de connaissance, réservées cependant à des classes d'esprits différentes : les philosophes et les ignorants. D'après ce système, les théologiens sont des esprits brouillons, incapables d'atteindre à la science des philosophes, assez intelligents pourtant pour déconcerter la foi symbolique des simples ; leurs arguments sont sophistiques, comme ceux des philosophes sont apodictiques et ceux des simples oratoires. Inutile d'ajouter que leur activité, qui jette le trouble dans l'état, est à proscrire entièrement. — Aux « philosophes » s'opposent les diverses sectes, qui toutes reconnaissent à la théologie une existence indépendante fondée sur un certain donné révélé irréductible auquel la raison devait se soumettre : idjma' de divers types, etc.

[4] *Pugio...* I, c. XII, p. 226.

Jamais Algazel n'est combattu, à chaque page au contraire on lui emprunte des arguments [1] :

Hic tamen (Aristoteles) cum omnibus suis sequacibus ut sunt Avicenna et Alpharabius, in tribus repertus est haereticus... Hactenus ex dictis Algazelis.

Raymond Martin, on le voit, est loin de voir en Algazel un abréviateur d'Avicenne. Aussi le *Maqâcid* n'est-il jamais invoqué, tandis que de longs fragments, parfois des chapitres entiers, sont empruntés aux autres œuvres d'Algazel : le *Tahâfot*, appelé *Ruina Philosophorum* [2] ou ailleurs *Liber Praecipitii* [3], le *Monqidh* cité sous son nom arabe [4] ou encore *Liber qui eripit ab errore* [5], le *Mishqât el-Anwâr* dont le titre est toujours traduit en latin *Lampade luminum* [6], le Mîzân el-'amal ici appelé *Statera* [7], enfin une *Epistola ad amicum* [8] que nous n'avons pu autrement identifier.

Voici donc en Raymond Martin au moins un homme du XIIIe siècle qui est informé de la véritable pensée d'Algazel. Rien ne permet de limiter à sa personne ces renseignements sur l'Arabe, car d'autres écoles se trouvaient aussi bien que lui en mesure de les acquérir. D'autre part ses disciples immédiats, au moins, devaient partager ses connaissances sur ce point ; enfin, le *Pugio Fidei*, et le nombre des manuscrits conservés ne permet pas d'en sous-estimer la diffusion, pouvait lui aussi faire connaître à un public étendu la véritable pensée du théologien arabe. Tout cela permet d'apporter une première limite à l'affirmation trop générale de M. Gilson.

II. Le prologue latin

La méprise que commirent les grands docteurs du XIIIe siècle sur la véritable portée du *Maqâcid* s'expliquerait sans trop de peine s'ils n'avaient eu pour les éclairer que les œuvres *arabes* du Maître. Car la connaissance de cette langue était alors exception-

[1] *Op. cit.*, c. I, n. IX, p. 194.
[2] *Ibid.*, I, VII, p. 194 ; V, IX, p. 210 ; IX, VI, p. 221 ; XVI, III, p. 231 ; XXVI, VIII, p. 254.
[3] *Ibid.*, V, IX, p. 210 ; IX, VI, p. 221.
[4] *Ibid.*, I, IV, p. 192 ; I, V, p. 208.
[5] *Ibid.*, I, V, p. 192 et VI, p. 193, et VIII, p. 194.
[6] *Ibid.*, II, IV, p. 195.
[7] *Ibid.*, III, IX, p. 199.
[8] *Ibid.*, V, IX, p. 210..

nelle ; et d'autre part l'influence de Raymond Martin et de ses congénères se limitait forcément, que ce soit par la parole ou par l'esprit, au petit monde des missionnaires et des apologistes qui guerroyaient spirituellement contre les infidèles « maures et juifs ». Mais n'y avait-il pas de document *latin* susceptible d'éclairer le moyen âge latin sur le sens de l'œuvre algazélienne? Le problème n'a guère été envisagé jusqu'ici que par les auteurs qui discutaient, pour la nier, l'existence du prologue latin du *Maqâcid*. La question se pose cependant, car Roger Bacon, dans un passage bien connu de son *Liber Primus Communium Naturalium* fait preuve d'une connaissance de l'œuvre d'Avicenne et d'Algazel qui dépasse de loin celle de la plupart de ses contemporains. Voici d'abord ce texte essentiel [1] :

... dicendum quod in prologo libri Sufficiencie, qui est de omnibus partibus philosophie, cuius liber Phisicorum est una pars, dicit (Avicenna), quod in isto libro Sufficiencie sequitur opiniones aliorum per totum, et non est secundum eius sententiam. Et ideo non est mirum, si aliqua falsa contineantur, sicut in libris quos recitat Algazel de logicalibus, naturalibus et metaphisicis ad imitacionem libri Avicenne, de quibus Algazel in prologo librorum illorum asserit quod omnia que recitat in eis sunt secundum opinionem aliorum, in quibus dicit multa contineri que vult reprobare et aliter exponere in libro suo *de Controversia Philosophorum*...

Et ideo non debent Avicenne ascribi que recitantur in libro Sufficiencie, quia recitator est ibi sentenciarum philosophie vulgatarum absque eo quod determinet in eo quid sit tenendum et quid non, quod in libro Dependencium fecit et maxime in Philosophia orientali, ubi puram philosophie veritatem determinavit. Et ideo per libros de philosophia vulgatos numquam debet argui tamquam per auctoritatem Avicenne, quia ipsemet eis suam denegat auctoritatem tamquam aliorum sentenciarum recitator. Et hoc omnino considerandum est pro libris qui ascribuntur Avicenne et Algazeli, quoniam eis non sunt ascribendi nisi tamquam recitatoribus, non auctoribus, sicut ipsimet volunt in prologis illorum librorum. Set illi prologi vulgo sunt invisi, propter quod errat circa auctoritatem illorum librorum, et tunc utitur eis tamquam auctoritate Avicenne et Algazelis essent stabilita. Et magnum inconveniens oritur ex hoc, quoniam alique graves falsitates recitantur in istis libris, et vulgus accepit ea pro veris propter hoc quod auctoritati Avicenne et Algazelis hoc ascribit.

Ce texte a été étudié récemment par le P. Bouyges, qui se demandait si Roger Bacon avait lu les livres arabes dans leur texte original [2]. Il concluait finalement par la négative, et ajoutait fort

[1] Nous empruntons ce texte à l'édition de H. Höver, *Roger Bacons Hylemorphismus*, Limburg, 1912, *Communium Naturalium Pars IV*, cap. 3, pp. 26-27. Il a été publié aussi par Steele, *Opera hactenus inedita*, III, Oxford, 1911, pp. 224 et suiv.

[2] M. Bouyges, *Roger Bacon a-t-il lu les livres arabes?*, dans *Arch. d'hist. doctr. et litt. du M. A.*, V (1930), pp. 311-315.

justement : « Les hypothèses ne manquent pas qui expliqueraient les faits aussi bien qu'une consultation directe. » « Peut-être, malgré les lacunes inévitables de sa Bibliothèque, eut-il entre les mains un document, traduction plus complète, addition, renseignement isolé, ouvrage, annotation, écrit latin quelconque, resté invisible ou incompris à la plupart de ses contemporains [1]. » Nous savons aujourd'hui que les renseignements relatifs à Avicenne sont tirés du prologue de la *Shifâ*, dont Bacon possédait un texte latin [2] ; sur ce point donc, le pressentiment du P. Bouyges s'est vérifié.

Quant aux informations concernant Algazel, elles proviennent du prologue latin du *Maqâcid*, auquel Bacon se réfère d'ailleurs explicitement. Il est vrai que l'existence de cette version est obstinément niée depuis plus de soixante ans ; qu'il nous suffise de renvoyer à l'ouvrage classique de Munk, qui en avait dès 1865 signalé un texte, le Sorbonne 941 [3]. C'est de ce manuscrit, aujourd'hui Nat. Lat. 16096, que nous l'avons tiré pour le publier à la fin de cette étude. On vérifiera sans peine qu'il rend compte de toutes les affirmations de Bacon. La solution du P. Bouyges est donc définitivement acquise, et du même coup précisée : Bacon, qui ne lisait pas les livres arabes, n'avait d'autres documents que les deux prologues latins d'Avicenne et d'Algazel.

On aura remarqué le jugement sévère que porte Bacon sur le « vulgaire », qui appuie de la grande autorité d'Avicenne et d'Algazel les doctrines qui circulent frauduleusement sous leurs noms. Et en principe on ne peut que louer ce souci de critique historique. Il semble bien cependant que, dans la pratique, Bacon ait versé dans l'erreur même qu'il reprochait à ses contempo-

---

[1] *Op. cit.*, p. 314.

[2] Notre intention était primitivement d'éditer ici la *Vita Avicennae* et le Prologue de la *Shifâ* qui lui fait suite, afin d'achever ainsi le commentaire de ce passage difficile de Bacon. Nous y renonçâmes cependant en apprenant, il y a plus de trois ans, que Mgr Pelzer y travaillait. Depuis lors le P. Pelster en avait retrouvé de son côté un manuscrit, le Bruges Bibl. Comm. 510, dont il publiait un long *incipit* (*Beiträge z. Aristotelesbenützung Alberts d. Grossen*, dans *Phil. Jahrb.*, XXXXVI, 4, (octobre 1933), p. 461). L'édition de M. Birkenmajer (*Avicenna und Robert Bacon*, dans *Rev. Néo-Scol. de Philos.*, février 1934, pp. 308-320) n'utilise malheureusement que ce seul manuscrit, dont le texte est fort corrompu. Aussi faut-il souhaiter que Mgr Pelzer ne renonce pas à son projet de donner de la *Vita Avicennae* une édition sûre. Nous ajouterons ici quelques précisions sur l'usage doctrinal qu'a fait Bacon de ce prologue.

[3] Munk, *Mélanges...*, p. 370.

rains : plus documenté qu'eux, il ne sut cependant pas discerner la portée des informations qu'il transcrivait. De toute façon, il n'y a pas trace dans son œuvre d'une attitude plus réservée à l'égard d'écrits dont il savait maintenant l'autorité très relative. Bacon aurait donc possédé et cité les prologues, il ne les aurait pas compris.

Une démonstration rigoureuse de cette affirmation serait difficile s'il ne s'agissait que du seul prologue d'Algazel ; car il n'est cité qu'une seule fois, et dans un ouvrage que la chronologie encore incertaine du mineur anglais fixe à la fin de sa carrière, sans autres précisions. Il demeure donc possible, à la rigueur, que les passages qui usent abusivement de l'autorité d'Algazel soient *tous* antérieurs au moment où Bacon connut le prologue : et un doute pourrait dès lors subsister sur l'intelligence qu'il eut de ce document. Chez un auteur plus réfléchi, il faudrait même conclure avec certitude que le prologue n'est pas connu au moment où sont rédigés les passages qui n'en tiennent aucun compte ; chez Bacon, une si raide logique n'est pas de mise.

Sa conduite vis-à-vis d'Avicenne, dont le cas tel que le révèle le prologue de la *Shifâ* est tout semblable à celui que fait connaître le prologue d'Algazel, est ici d'un heureux secours. Car plusieurs œuvres font valoir l'autorité d'Avicenne en même temps que les informations du prologue, et laisse voir ainsi de quelle manière on les a dosées.

Or les doctrines d'Avicenne sont suivies tout au long du *Liber Primus Communium Naturalium*, même *après* le passage où le prologue est cité ; et partout elles sont appuyées de son nom « *tamquam auctoritate Avicenne... essent stabilite* [1] ». Un exemple au moins mérite d'être cité, qui met en relief l'usage exclusivement polémique que faisait Bacon de ses informations les plus érudites. Etudiant l'origine de l'âme, il invoque la doctrine d'Aris-

[1] Ed. Höver, p. 30. « *Et quod hoc sit impossibile patet, quia Aristoteles determinat expresse in* IV Phys. *et* Avicenna *et Averrois quod non possunt duo tempora simul esse nec duo instantia.* Unde... »; p. 41 « ... *secundum Aristotelem et* Avicennam *in libris* de Animalibus » ; ibid. « *ut Aristoteles* et Avicenna *docent*... » p. 42 « *secundum Aristotelem et* Avicennam in libris suis de Animalibus » ; ibid. « *Nam hoc probant Aristoteles et* Avicenna in suis libris supradictis, quamvis medici sint eis contrarii... » ; p. 53 « ... *ut* Avicenna *docet* I de Anima... ». Et *passim*. C'est à dessein que nous n'avons cité que des références aux *libri naturales*, dont Bacon nous dira plus loin qu'ils sont les moins sûrs.

tote, qu'il appuie aussitôt des meilleures « autorités », et parmi elles celle d'Avicenne [1] :

Nam Aristoteles dicit *II de Anima* quod intellectiva potentia separatur ab aliis, sicut perpetuum a corruptibili. Et in *XVI de Animalibus* dicit quod solus intellectus est ab extrinseco veniens et alie potentie educuntur de potentia seminis. Et in *XI Metaphysice* illud idem docet, et nichil tantum certificat in sua philosophia. Et Avicenna et Averrois et omnes philosophi dicunt illud idem, et hoc concordat cum fide, ut sola imago dei creetur ; sed hec est anima intellectiva.

Peu importe la valeur de ces rapprochements, où toutes les notions sont confondues : création de l'âme et son union au corps, *imago* des théologiens et âme intellective des philosophes, intellect *actif* séparé d'Avicenne et intellect *passif* séparé d'Averroès, sans compter le νοῦς χωριστὸς du Stagirite. De toute façon on aurait pu espérer un appel plus nuancé à l' « autorité » d'Avicenne, car « *per libros de philosophia vulgatos* (et il n'en avait point d'autres) *numquam debet argui tamquam per auctoritatem Avicenne, quia ipsemet eis suam denegat auctoritatem* » ; mais ce discernement semblait d'autant plus urgent en cet endroit que dès la phrase suivante Bacon reproche à ses adversaires d'invoquer des livres « inauthentiques » [2] :

Nec est aliquid contra hoc, nisi quedam auctoritates duorum librorum qui non sunt autentici, scilicet *de Spiritu et Anima* et *de Ecclesiasticis Dogmatibus* ; non enim sunt Augustini, ut periti theologi sciunt, licet aliqui estimare solebant quod essent Augustini, set nec Gregorii sunt, nec Jeronimi, nec Ambrosii, nec Bede, nec alicujus auctori famosi. Et in illis libris videtur dici ad litteram quod concreentur vegetativum et sensitivum cum intellectivo, et separentur in morte. Et quia hii libri sunt apocrifi, ergo non potest aliquid probari per eos.

Or, selon les solennels avertissements que le franciscain recopiait lui-même moins de dix pages avant, les fragments latins de la *Shifâ* ne sont pas moins « apocryphes » que les écrits du pseudo-Augustin ; ce qui ne l'empêche pas de vouloir ici « *aliquid probari per eos* ». Inconscience de polémiste ou simple incompréhension, peu nous chaut : ce qui demeure, c'est qu'au moment même où il transcrivait les informations du prologue d'Avicenne, il n'en tenait aucun compte dans sa manière de citer cet auteur.

D'autre part, c'est dans l'*Opus Tertium*, qui cite déjà le pro-

---

[1] Ed. Höver, p. 44.
[2] *Ibid.*, p. 45.

logue de la *Shifâ* [1], que l'on trouve les éloges les plus chaleureux d'Avicenne :

Deinde Avicenna princeps magnus, qui semper in libris sapientiae vocatur princeps Abhoali, ipse iterum revocavit philosophiam in arabico, et exposuit opera antiquorum [2].

Deinde renovata est (philosophia), principaliter per Aristotelem in lingua graeca, deinde principaliter per Avicennam in lingua arabica [3].

Pauci sapientissimi fuerunt in perfectione philosophiae ut primi compositores et Salomon et deinde Aristoteles pro tempore suo et postea Avicenna et in diebus nostris dominus Robertus episcopus nuper Lincolniensis... [4]

On peut donc conclure avec certitude que la lecture du Prologue d'Avicenne n'avait rien appris à Bacon : l'Arabe demeure pour lui une véritable « autorité », dont il ne rejette que les thèses les plus grossièrement hérétiques [5]. Rien ne permet dès lors de supposer chez lui une attitude différente vis-à-vis d'Algazel, auquel on attribuait les mêmes doctrines, et dont le prologue contenait des avertissements pareils à ceux du prologue d'Avicenne. Quand donc on verra le philosophe anglais citer sans aucune précaution la *Logique* [6] et la *Métaphysique* [7] du *Maqâcid*, quand on le verra, comme tous ses contemporains, classer Algazel parmi les continuateur d'Aristote et d'Avicenne [8], rien ne permet de conclure qu'il ignorait le prologue, lequel ne lui serait parvenu qu'à une date ultérieure. Tout au contraire insinue que, pour ce prologue

---

[1] *Opus Tertium*, éd. Brewer, London, 1859, cap. 23, pp. 77-78.

[2] *Ibid.*, p. 24.

[3] *Ibid.*, p. 32.

[4] *Ibid.*, p. 70.

[5] La fidélité de Bacon à Avicenne allait jusqu'à admettre, après lui, la nécessité de la création, *Opus Majus*, éd. Bridges, II, Oxford, 1897, p. 379. Sur l' « avicennisme » de Bacon, cf. E. Gilson, *Pourquoi saint Thomas a critiqué saint Augustin*, dans *Arch. d'hist. doctr. et litt. du M. A.*, I, (1926), pp. 104-111 et R. de Vaux, *Notes et textes sur l'avicennisme*, (Bibl. Thom., XVII), Paris, 1934, p. 61, à qui nous empruntons ce texte sur la création.

[6] *Opus Majus*, éd. cit., pp. 170, 262 ; *Opus Tertium*, éd. Brewer, p. 55 ; *Compendium Studii philosophiae*, *ibid.*, p. 407.

[7] *Questiones supra libros prime philosophie*, Steele, X, pp. 227, 241, 311, 321 ; *Questiones altere supra libros prime philosophie*, Steele, XI, pp. 1, 53, 101, 151 ; *passim*.

[8] *Questiones supra...*, Steele, X, p. 96 « *in metaphysica Arazelis* (sic) *et Avicenne...* » ; p. 243 « ... *et de tali procedunt rationes Aristotelis et Argazelis* (sic) *et Avicenne...* » ; p. 311 « *Item VI* Metaphysice (*Aristotelis*)... *Item dicit Avicenna IX* Metaphysice *et Argazel V* Metaphysice, *et hec concedo* » ; cf. encore p. 312.

comme pour l'autre, il citait des renseignements essentiels sans les comprendre.

Cette manière de voir est confirmée par un témoignage de Bacon lui-même, qui a explicitement formulé les conclusions doctrinales que lui inspire la lecture des deux prologues [1] :

... quoniam alique graves falsitates recitantur in istis libris, et vulgus accipit ea pro veris propter hoc quod auctoritati Avicenne et Algazelis hoc ascribit. Unde precipue in naturalibus et metaphisica sunt errores aliqui qui sunt omnino vitandi, sicut in naturalibus de generatione substancie, et in metaphisica de produccione universi secundum ordinem intelligenciarum, et de pena animarum post hanc vitam, *quamvis pauce sunt iste falsitates inenarrabilibus et pulcherrimis veritatibus constipate et magnificis secretis philosophie interposite.*

La *Shifâ* et le *Maqâcid* ne sont plus des sommes de propositions, en général fausses, et que l'on n'a réunies que pour mieux les réfuter, mais des traités que Bacon loue en termes hyperboliques, et dont il ne reconnaît qu'avec regret les défaillances sur un point ou l'autre. La suite du texte va d'ailleurs achever l'exposé de sa pensée [2] :

De logicalibus autem et partibus metaphisice in nullo dubitandum est quin eorum auctoritati possint ascribi, qui in talibus apud sententias philosophorum vulgatas error non reperitur nec diversitas, ut dicit Algazel, et ideo eos approbant et confirmant.

Passe encore pour la logique ; mais voici les seules paroles qu'Algazel consacre à la métaphysique : « *Plurimum vero credulitatum ipsorum circa theologica est dissonum veritati, rectum vero circa hoc extraneum seu rarum.* » L'original et sa transposition baconienne sont presque contradictoires. On voit d'ailleurs bien en quel sens les textes sont déformés : l'autorité des deux Arabes n'a en rien diminué aux yeux de Bacon, il possède seulement un moyen commode d'arracher cette arme des mains de l'adversaire qui voudrait comme lui s'en servir. Procédé commode en vérité : les « autorités » ont la plus grande valeur du monde quand Bacon les exploite, mais elles perdent toute portée quand elles sont invoquées par l'adversaire. Cet argument simpliste se retrouve un peu plus bas sous une forme encore plus rudimentaire. L'objectant fait valoir des témoignages d'Aristote

---

[1] Ed. Höver, p. 27.
[2] *Ibid.*

et d'Averroès, qu'aucun prologue ne permet cette fois de récuser ! Le franciscain accuse froidement la mauvaise traduction d'avoir altéré le sens du texte. Il ne donne, bien entendu, aucune preuve de cette assertion aussi hardie que gratuite [1] :

Quod autem textus Aristotelis *propter translacionem malam convertitur ad contrarium* iam dictorum et similiter exposicio Averrois commentatoris, non habet veritatem...

Et ideo plura peccata contingunt in hominibus quam in brutis, et in animalibus quam in plantis, *quicquid mala translacio Aristotelis et Commentatoris innuant...*

D'autre part il est manifeste que le *sens* de deux prologues n'a jamais mordu sur l'esprit du philosophe anglais. Dès la première phrase en effet du texte ici commenté, il signale l'abus que fait le vulgaire de l'autorité des deux arabes : mais sur quoi cette « autorité » peut-elle bien se fonder, dans son esprit, puisqu'il nie toute valeur « authentique » aux seuls de leurs ouvrages qu'il connaisse ? A ce point de vue, il faut encore citer les passages remarquables où la louange d'Avicenne (fondée sur la *Shifâ* qu'on avoue seule connue), est exprimée dans la phrase même qui refuse à cette œuvre l'authenticité avicennienne :

Avicenna quidem praecipue imitator et expositor Aristotelis, et complens philosophiam secundum quod ei fuit possibile, triplex volumen condidit philosophiae, ut ipse dicit in prologo libri Sufficientiae : unum vulgatum, juxta communas sententias Philosophorum Peripateticorum, qui sunt de secta Aristotelis ; aliud vero secundum puram veritatem philosophiae, « quae non timet ictus lancearum contradicentium », ut ipse asserit ; tertium vero fuit conterminum vitae suae, in quo exposuit priora, et secretiora naturae et artis recollegit. Sed de his voluminibus duo non sunt translatae ; primum vero secundum aliquas partes habent latini, qui vocatur liber Assiphae, id est liber Sufficientiae [2].

... et Avicenna fuit major eo (Averroe), et praecipuus imitator Aristotelis, et dux ac princeps philosophiae post eum, ut Commentator dicit super III Metereorum ; et omnes sapientes hoc fatentur ; et Philosophiae suae complementum hoc ostendit. Nam ipse totam complevit philosophiam, et vulgatam in uno volumine, et secundum propriam philosophiae veritatem in alio, « quae non timet ictus lancearum contradicentium », ut ipse fatetur in prologo libri Sufficientiae, in quo philosophiam vulgatam apud philosophos proponit [3].

En résumé donc, on reconnaîtra au franciscain anglais le rare mérite d'avoir possédé deux documents essentiels, et d'en

[1] Ed. Höver, p. 57.
[2] *Opus Majus*, éd. Bridges, III, Oxford, 1900, p. 67.
[3] *Opus Tertium*, éd. Brewer, pp. 77-78.

avoir, selon ses moyens, assuré la diffusion ; mais on ne pourra lui accorder d'en avoir effectivement utilisé les informations.

Il reste cependant que Bacon a possédé le prologue d'Algazel. Nous avons ainsi un deuxième centre de diffusion d'où la vérité sur le *Maqâcid* pouvait se répandre. Car les confrères du franciscain, et les usagers de la bibliothèque conventuelle, voire même les lecteurs de ses écrits, si jamais ils en eurent au moyen âge, pouvaient connaître, par des documents latins, les avertissements que l'Arabe avait consignés dans le prologue de son œuvre.

*
* *

Le manuscrit d'où nous tirons le texte latin du prologue date de la fin du XIII[e] siècle et fut légué à la Sorbonne par Godefroid de Fontaines en 1303 [1]. On le retrouve d'ailleurs dans le catalogue de Sorbonne de 1335, facilement reconnaissable par son *incipit* [2]. De toute façon il est postérieur à 1272, car il contient l'opuscule de saint Thomas *De Occultis Operationibus Naturae*, qui fut composé à Naples en cette année [3]. Le *Liber Primus Communium Naturalium* étant à peu près sûrement antérieur à 1270 [4], nous

---

[1] Plus précisément, peu après 1303. De toute façon cette date enlève toute portée aux considérations de M. MUCKLE, *loc. cit.*, p. IX, qui voudrait, pour des raisons paléographiques, y voir un produit du XIV[e], voire du XV[e] siècle.

[2] DELISLE, *Le Cabinet des Manuscrits*, III, p. 81 : X.a. *Item, alia loyca Algazelis* « Inquit Albuhamidin Algazelin grates sint Deo... ». Le catalogue distingue soigneusement cette logique de celle citée p. 120, n. 1, dont l'*incipit* différent révèle l'absence du prologue.

[3] F. 120 v° b-122 r° a. L'opuscule est anonyme.

[4] La date généralement assignée de 1272-1273 est sûrement trop tardive. Car Bacon combat longuement la doctrine averroïste sur l'unité de l'âme intellective sans faire la moindre allusion à la condamnation de 1270. Bien mieux, ses adversaires ne sont nullement convaincus du caractère hétérodoxe de leur thèse, et Bacon, qui s'en afflige, ne trouve à leur opposer que les sages idées du bon vieux temps : « *Temporibus autem meis non fiebat mentio de istis erroribus*, quia cuilibet erat manifestum quod haeretica fuerunt, *sicut quodlibet alium contra fidem et philosophiam* (éd. Höver, p. 47)». Après 1270 il eût disposé d'un argument plus efficace. On rapprochera le texte cité du passage tout semblable du *de Unitate* de saint Thomas (1270) (*Opuscula*, éd. Mandonnet, I, p. 69) « *Ubi duo sunt mala : primo quia dubitat an hoc sit contra fidem, secundo...* ».

Bien d'autres traits de l'œuvre baconienne tendraient à fixer aux années 1269-1270 la date de sa rédaction. Citons au moins ce passage caractéristique : « *Ponunt ergo quod anima intellectiva sit una numero in omnibus. Palliant ergo errorem suam quando artantur, dicentes quod per philoso-*

aurions ici un document distinct de celui que consulta Bacon. On admettra en tout cas que Godefroid de Fontaines ait lu son manuscrit au moins une fois, et que plus tard l'un ou l'autre des « pauvres étudiants de Collège de Sorbonne » en ait pris connaissance.

On peut donc conclure à l'existence de deux centres importants, d'où la vérité sur Algazel pouvait rayonner : le *studium* des franciscains et le Collège de Sorbonne ; l'un et l'autre, faut-il le souligner, avaient une situation internationale de premier plan.

L'Espagne, de son côté, n'était pas démunie de tout moyen d'information. Dès 1145 le traducteur du prologue, car nous avons aucune raison de douter que ce fut Gundissalinus, devait savoir lui aussi à quoi s'en tenir. Les écoles de langues, et plus tard l'œuvre latine de Raymond Martin, pouvaient à leur tour confirmer et étendre les informations parties cent ans plus tôt de l'archevêché de Tolède.

De tout ce qui précède on peut conclure qu'il existait au moyen âge des documents, même latins, qui pouvaient faire connaître la véritable portée du *Maqâcid* ; que ces documents étaient suffisamment accessibles, et qu'ils ont effectivement été consultés par plusieurs des plus grands maîtres du temps : Gundissalinus, Roger Bacon, Godefroid de Fontaines, auxquels il faut ajouter Raymond Martin. Il est au moins singulier que de telles personnalités aient pu posséder sur une « autorité » de premier plan des renseignements si importants, sans que pour autant ils aient été divulgués.

On aura remarqué que la vérité et l'erreur sur Algazel coexistaient dans les mêmes milieux intellectuels. La tradition manuscrite reflète cet état de choses : citons au moins le Nat. Lat. 16605, excellent manuscrit algazélien, privé cependant du prologue. Il fut légué à la Sorbonne par Gérard d'Abbeville dès 1272, et se

---

phiam non potest aliter dici, nec per rationem potest haberi aliud, sed per solam fidem (éd. Höver, ibid.) », auquel correspond chez saint Thomas (*loc. cit.*) « *Adhuc tamen gravius est quod postmodum dicit. Per rationem concludo de necessitate quod intellectus est unus numero, firmiter tamen teneo oppositum per fidem* ». Ces témoignages évoquent l'averroïsme téméraire et éclatant qu'on retrouve dans les œuvres de jeunesse de Siger de Brabant (F. Van Steenberghen, *Siger de Brabant d'après ses œuvres inédites*, Louvain, 1931, pp. 289, 313, 314, etc.) et non les écrits plus prudents d'après la condamnation.

retrouve lui aussi dans le Catalogue de 1335 [1]. Cette importante bibliothèque parisienne contenait donc à partir de 1302 le *Maqâcid* en ses deux états latins, avec et sans prologue.

III. Le texte latin

Nous ne connaissons provisoirement qu'un seul témoin du *Maqâcid* latin dans son état premier : le Paris N. L. 16096. Nous lui accordons une valeur primitive, non en raison du texte, qui tout en étant bon ne vaut pas celui du N. L. 16605, mais parce qu'il est le seul qui contienne dans l'ordre voulu les quatre parties de l'ouvrage : le Prologue (f. 74 r° a-b), *Logique* (f. 74 r° b-83 v° b), *Métaphysique* (f. 83 v° b-107 v° b), *Physique* (f. 108 r° a-120 v° b). Algazel lui-même avait imposé cet ordre, ainsi qu'en témoigne la fin du prologue [2] et l'*incipit* de la Métaphysique [3] :

> ... et sit ipsius inicium in ostencione logice et ipsius inductione :
> ... Usus fuit apud philosophos preponere naturalem scientiam ; nos autem eligimus preponere divinam, eo quod magis necessaria est...

Tous les autres manuscrits ont pour première caractéristique de ne point contenir le prologue. Le N. L. 16605 ne se distingue du précédent qu'en ce point ; mais par ailleurs l'ordre des traités, l'absence de titres insolites, l'intégrité de l'*explicit*, enfin un texte d'une rare correction font de lui le meilleur des Mss. d'Algazel actuellement connus ; il semble dériver d'un prototype primitif auquel ne manquait que le prologue [4].

Tous les autres Mss. que nous avons pu examiner ont pour trait le plus saillant une dissociation, qui semble fort ancienne, entre la *Logique* d'une part et l'ensemble *Métaphysique-Physique* de l'autre. Ce dernier fragment tend à s'unifier, par le titre, par l'*explicit*, enfin par la suppression de tout ce qui marque la

---

[1] Delisle, *Le Cabinet des Manuscrits*, III, p. 81 : A D. c. Loyca Algazelis « *Capitulum de his que...* ». On retrouve le même ms. plus loin, p. 83 b : A D. c.

[2] Cf. p. 127, l. 48.

[3] Ed. Muckle, p. 1.

[4] *Logique*, f. 2 r°-15 v°, *Métaphysique*, f. 16 r°-52 v°, *Physique*, f. 53 r°-70 v. Nous n'avons pu examiner les Mss. Oxford, Merton Coll. 285 f. 1 r°-12 v°, et Venise, Marc. L. VI, XXVIII, f. 1-94, qui contiennent eux aussi les trois traités dans l'ordre voulu ; mais les descriptions données par les catalogues ne permettent pas de discerner l'organisation interne des parties.

séparation primitive des deux traités. Ces divers traits sont d'ailleurs inégalement marqués dans les divers manuscrits.

Au Paris N. L. 6443 la *Logique* est simplement isolée de l'ensemble que forment les deux autres traités ; elle ne tient qu'*après*, et à une distance de trente-cinq folios qui sont occupés par des ouvrages d'autres auteurs [1]. Par contre la *Physique*, qui a perdu son titre (f. 157 v° b), continue la Métaphysique sans autre majuscule que celle des débuts de chapitres, et rien ne marque en cet endroit qu'on passe d'un traité à un autre.

Au Paris N. L. 14700 de même, la *Logique* ne se rencontre qu'*après*, un page blanche séparant les deux fragments (f. 61 v°). De plus l'indépendance de l'ensemble *Métaphysique-Physique* est ici soulignée et par le titre « *Incipit Metaphysice Liber Algazelis cum naturalibus eiusdem* (f. 2 r° a) », et par l'*explicit* « *hoc est igitur quod volumus inducere de scientiis philosophorum divinis et naturalibus* (f. 61 r° b) ». L'*explicit* primitif porte en effet « *scientiis* logicis, *divinis et naturalibus* » ; on a ici simplifié l'*explicit* comme on a allongé le titre, pour faire cadrer l'un et l'autre avec le nouvel état des traités. Mais cette fois la division intérieure des deux parties a été maintenue « *explicit Metaphysica Algazelis, incipit eius Physica* (f. 39 v° b) ». Ce manuscrit comme le précédent contiennent bien l'ensemble du *Maqâcid*, mais ils sont manifestement dus à une recomposition tardive de deux fragments d'abord séparés [2].

La *Logique* manque totalement au Paris N. L. 6552 ; l'unification des morceaux restants est aussi plus avancée, car le traité commence carrément « *Incipit Liber Philosophie Algazer* (*sic* f. 43 r° a) ; ici encore la finale est écourtée (f. 62 r° a), mais la division interne au moins partiellement retenue « *Incipit primus tractatus de Philosophia Naturali* (f. 55 r° b) ». Le Vat. Lat. 4481 unifie lui aussi l'ensemble *Métaphysique-Physique*, mais d'une manière un peu différente. Le titre « *Incipit tractatus de sciencia*

[1] *Métaphysique*, f. 143 r°-157 v°. La *Logique* ne se trouve qu'aux f. 202 r°-208 r°. Ce Ms. classique a été maintes fois décrit : cf. v. g. G. Théry, *Autour du décret de 1210, II*, Alexandre d'Aphrodise, (Bibl. Thomiste, VII), Paris, Vrin, p. 73.

[2] C'est aussi le cas, semble-t-il (mais nous n'osons l'affirmer, n'ayant pu examiner le Ms.) du Cues, Hosp. 205, qui après la *Logique* (f. 124 r°-126 r°) unifie les deux autres traités (f. 126 r°-133 v°) sous le titre commun « *Liber de Universali Philosophia* ».

que apud Philosophos vocatur divina [1] », se ressent encore d'avoir été celui d'une Métaphysique, mais toute séparation a disparu entre les deux parties [2] ; par contre l'*explicit* a gardé sa forme primitive [3].

La *Physique* a été si bien incorporée dans la « *Philosophia* » qu'on la rencontre parfois, isolée de la Métaphysique mais encore appelée « *Philosophie Liber alter* », comme à Venise, Marc. L. VI, LVII [4]. Dans certains manuscrits enfin la *Philosophia* elle-même s'est corrompue, et perd quelques chapitres au point de jonction des deux traités qui la composent. Tel par exemple le Laon 412, qui contient aussi la *Logique*, mais perdue parmi des œuvres d'Avicenne dont elle porte d'ailleurs le nom (f. 137 r°-144 r°) ; à la *Métaphysique* (f. 70 r° a-87 v° b), qui est ici sans titre ni nom d'auteur, on a immédiatement accolé le traité du mouvement de la *Physique* (f. 87 v° b-88 v° b), sans titre nouveau et sans même aller à la ligne. Le scribe en a copié quatre longues colonnes avant de remarquer qu'il avait dépassé la fin de la *Métaphysique* ; il a alors exponctué le traité du mouvement, dont il avait achevé la copie, par un *vacat* soigneusement indiqué. L'erreur commise montre que dans le document que l'on copiait il n'y avait déjà plus de séparation nette entre la *Métaphysique* et la *Physique* ; elle montre de plus que l'original avait déjà perdu le paragraphe d'introduction de la *Physique*, qui précède normalement le traité du mouvement. Le phénomène de décomposition est encore plus avancé dans le 240 de l'Angelica de Rome, où le dernier traité de la *Métaphysique* a disparu ainsi que le premier de la *Physique* [5].

Pour sommaires qu'elles soient, ces indications donnent cependant une idée suffisante de l'état de la tradition manuscrite; et c'est là une introduction indispensable pour qui veut comprendre les éditions et en apprécier la valeur.

L'édition princeps de Pierre Lichtenstein est intitulée « *Logi-*

---

[1] Cf. éd. Muckle, p. l., f. 1 r°.

[2] *Ibid.*, p. 130, f. 48 v°.

[3] *Ibid.*, p. 197, f 73 v°.

[4] VALENTINELLI, *Bibliotheca Manuscripta*, Venise, 1871, IV, p. 121. Le texte se trouve aux f. 97 r°-110 v° du manuscrit. Même phénomène dans Admont, Stiftsbibl. 487, f. 84 v-98 r.

[5] H. NARDUCCI, *Catalogus Codicum Manuscriptorum... in Bibliotheca Angelica*, Romae, 1892, p. 138.

ca et Philosophia Algazelis Arabis [1] » et contient toute l'œuvre du savant musulman, sauf bien entendu le prologue. Elle dérive d'une tradition manuscrite assez corrompue, dont le texte est fort inférieur au plus mauvais des manuscrits latins que nous ayons cités. Les deux derniers traités sont fortement unifiés : titre unique et ambigu, absence de division nette entre les deux parties, la *Physique* devenant le traité II de la *Philosophia*, enfin *explicit* tronqué, d'où toute allusion à la *Logique* a disparu.

Cette ancienne édition étant depuis longtemps introuvable, le Rév. J. T. Muckle eut l'heureuse idée d'en rééditer une partie [2]. Une étude insuffisante de la tradition manuscrite lui a malheureusement fait choisir le médiocre Vat. Lat. 4481 comme base de l'édition, les variantes du Paris N. L. 6552 étant seules reproduites en appendice ; double choix d'autant plus regrettable que les bons manucrits parisiens avaient, semble-t-il (p. VII-IX), été examinés. Moyennant quelques précautions, le texte pourra cependant suffire pour les études d'histoire doctrinale auxquelles il est destiné [3]. On regrettera surtout que l'éditeur ait intitulé

---

[1] Venetiis, MDVI.

[2] J. T. Muckle, *Algazel's Metaphysics*, Toronto, 1933.

[3] Voici quelques corrections qui ont pour elles la presque unanimité des mss. parisiens ; afin de ne pas alourdir outre mesure, nous n'indiquerons les références aux mss. que pour l'une ou l'autre d'entre elles. Le texte souligné représente notre correction, celui entre parenthèses la lecture de Muckle : p. 14, l. 12 *nec potest unum discerni ab alio* designacione *(de significatione) sensibili, sed intelligibili* ; p. 27, l. 20 *sequeretur unum et idem animal esse aquatile*, gressibile *(gessibile) duobus pedibus vel quatuor...* ; p. 52, l. 3, *pendet ab alio a se* sic ut *(sicut) ad* remocionem *(rememoracionem) eius sequatur remocio istius...* (N. L. 16605, f. 30 v° ; 16096, f. 92 v° ; 6655 f. 37 v° ; 6552, d'après l'édition p. 221, qui n'indique pas le folio) ; p. 84, l. 20... *causa huius dolus est disessio anime ab eo quod convenit nature propter* pravos *(parvos) usus, et propter impedimenta...* ; p. 117, l. 22... *materia secundum quod est materia* non agit *(iam egit)...* ; p. 131, l. 12. *Quartus est speculatio de anima vegetabili et sensibili* et *(ex) humana* (N. L. 16605, f. 52 v° ; 14700, f. 40 r° ; 6443, f. 157 v° ; 6552 f. 52 r°, qui n'est pas indiqué par l'édition) ; etc. Au point de vue strictement textuel, on subit ici tous les inconvénients du principe du ms. unique, lorsque celui-ci est mal choisi. Notons en passant que *iane* (p. 193, l. 8) n'est pas un mot arabe corrompu (p. 247 a), mais une distraction de copiste pour iāne = inane (Cf. Paris, N. L. 16605, f. 69 v°). La collation du N. L. 6552 n'est pas à l'abri de tout reproche. Relevons au moins une méprise massive au f. 54 r°, pp. 234-235 de l'édition. Le titre du traité V de la *Métaphysique* est indiqué dans le manuscrit de la manière classique : écriture un peu plus grande, au minium, mais engagée dans le texte. L'éditeur n'a pas distingué ce titre de l'ensemble, et a lu noires et rubriques comme s'il s'agissait d'un texte homogène ; d'autre part, une faute d'ho-

« Metaphysics » un ouvrage qui contient à la fois la *Métaphysique* et la *Physique*, et que les plus mauvais manuscrits, voire l'édition de Venise, n'avaient jamais appelés que *Philosophia*, terme qui dans son imprécision n'était pas inexact. Outre les raisons de critique interne [1] et externe [2], les variantes du N. L. 6552 auraient dû éveiller ses soupçons ; car on y lit en toutes lettres la rubrique « *Incipit primus tractatus de Philosophia naturali* », dont le texte est d'ailleurs littéralement reproduit en marge, mais abrévié et à l'encre noire [3].

Quoi qu'il en soit, M. Muckle a mis à la disposition des médiévistes un texte somme toute utilisable de la majeure partie du *Maqâcid* latin, et tous lui en seront reconnaissants. Après le prologue, qu'on lira plus loin, il suffirait donc de publier la *Logique* pour retrouver intégralement la version faite au XII[e] siècle [4].

***

Le prologue latin du « Maqâcid »

Nous n'avons aucune raison de croire que la version latine de Gundissalinus n'ait pas inclus le prologue. Ce texte daterait

---

motéleuthie lui a fait négliger 14 mots. Il en résulte cette phrase bizarre, où nous écrivons les rubriques en majuscules, et les mots oubliés entre parenthèses : « *Algazel in quinto tractatu* CAPITULUM QUINTUM QUOD EST QUASI FLOS DIVINORUM *sui libri de hoc quomodo omnia (habent esse a primo principio et quomodo est ordo causarum causatorum a quo omnia) proveniunt*, etc. » Ce texte du Ms. est d'ailleurs fautif, car à la place de « *a quo* » il faudrait « *et quomodo* » qu'ont les autres Mss. et l'édition.

[1] Les matières étudiées dans la « Pars II » pouvaient l'insinuer : traités du mouvement, du lieu, des corps simples, des âmes végétale, animale et humaine, enfin de l'intellection. Mais la comparaison de l'*incipit* de la *Métaphysique* « *Usus fuit apud philosophos preponere naturalem scienciam. Nos autem eligimus preponere divinam...* » et de l'*explicit* de la *Physique* « *...hoc igitur est quod nos volumus inducere de scienciis philosophorum logicis, divinis* et naturalibus », ne pouvait laisser de doute.

[2] Le *de Erroribus Philosophorum* distingue soigneusement les thèses tirées de la *Métaphysique* de celles extraites de la *Physique* (cf. *supra*, p. 108, n. 1) ; les unes et les autres se retrouvent à l'endroit annoncé dans les deux « parties » de la « Philosophie ». Cf. *v. g.* Prop. 16 « ... *in tractatu suo V scientiae suae Naturalis cap. IX* » = éd. Muckle, Pars II, tract. V, n. 9, p. 194, l. 16-20, où la citation est littérale.

[3] N. L. 6552, f. 55 r° b. Et non, comme le transcrit à tort l'éd. cit., p. 236 b « *Incipit tractatus de philosophia naturali* ; In margine, *incipit scilicet tractatus de philosophia naturali.*

[4] Nous préparons l'édition des deux Logiques d'Algazel et d'Avicenne, comme introduction à l'étude de la logique latine d'inspiration arabe.

donc du milieu du XII^e siècle, et témoignerait d'une tradition beaucoup plus ancienne que les manuscrits arabes actuellement connus, antérieure même aux versions hébraïques, dont la plus ancienne ne remonte qu'au XIII^e siècle.

Le Ms. Paris B. N. lat. 16096, dont on a pu lire plus haut une sommaire description, date du dernier quart du XIII^e siècle ; il serait donc postérieur de 150 ans à la version qu'il reproduit. Le texte qu'il fournit est cependant d'une remarquable correction, ainsi qu'on pourra le constater. La fidélité souvent littérale du traducteur rend obscurs quelques passages. Nous avons alors ajouté en note le texte français établi d'après l'arabe par M. L. Gauthier ; sous la paraphrase du français, et au delà du mot à mot du latin, l'original arabe se laisse deviner.

Incipit Liber Algazelii quem intitulavit *De philosophorum intentionibus* et primo de Logica [1].

Inquit Abuhamidin Algazelin [2] : Grates sint Deo qui nos ab erroris devio revocavit et a lapsu ignorantium et invio, doctrine sue radio illustrando.

Petisti a me sermonem sufficientem ad detegendum philosophorum controversiam et ipsorum repugnantiam sive contradictionem opinionum et occultationem ipsorum. Non est autem mihi fiducia ad tue satisfaciendum petitioni, nisi primitus ostendam tibi ipsorum viam et intelligere te faciam eorum credulitatem [3]. Impossibile nempe est ut plene scientiarum deprehendatur corruptela, nisi postquam fuerit plenarie ipsorum intentio comprehensa. Imo conatus ad hoc est tamquam sagitte missio a ceco, seu ignorante erroneaque intentio [4]. Memorate igitur intentioni, premittendum duxi sermonen brevem et succinctum per modum narrationis suarum intentionum in suis scientiis, logicalibus videlicet et naturalibus et theologicis, absque quid con-

[1] *Tit. rubric. Repet. in marg. inf.* « Incipit liber Algazelii quem intitulavit de philosophorum intentionibus, et primo de logica. »

[2] On sait qu'Algazel s'appelait Abou-'Hâmed-Mo'hammed ibn-Mo'hammel el-Ghâzâlî.

[3] Tu m'as demandé <de composer> un traité qui mette en évidence l'incohérence des falâcifa, la contradiction de leurs opinions, les embûches de leurs équivoques et de leurs erreurs. Mais il n'y a pas d'espoir de te satisfaire avant de t'avoir fait connaître leur système et de t'avoir exposé leurs doctrines. Cf. GAUTHIER, *art. cit.*, p. 361.

[4] « C'est frapper dans les ténèbres, à tort et à travers », *ibid.*

tineatur veritatis falsitatisve discretione. Tota quidem intentio mea non est nisi ut intelligere faciam finis sermonis ipsorum pre-
20 ter quam interseram aut addam aliquid egrediens ab eorum intentionibus [1]. Procedam ergo in ipso secundum viam narrationis et recitationis, connectendo ei quod crediderunt rationes inductivas huius credulitatum [2]. Ponam itaque titulum : De Philosophorum Intentionibus ; hoc etenim intenditur in ipso.

25 Quadripartite autem sunt eorum scientie, videlicet doctrinales, logicales, naturales, et theologice. Doctrinales, ut speculatio in numeris et geometria ; in quarum quidem judiciis sive sententiis non existit quicquam dissonum veritati, nec cui possibile sit contradici respuendo aut negando. Ideoque non est mee
30 intentionis ut occuper circa earumdem huic meo libro insertionem.

Plurimum vero credulitatum ipsorum circa theologica est dissonum veritati, rectum vero circa hoc extraneum est seu rarum. Circa logicalia vero in pluribus recte senserunt et rarus est eorum
35 error in hiis. At si qua in hiis fuit a veritate deviatio, fuit quidem in conveniendo inter se super rerum nominationibus, non in rebus ipsis et intentionibus ; cum intenderent utique per hoc competentes semitas instruendi, et hoc est in quo communicant speculatores. In naturalibus vero, permixta est veritas falsitati, et
40 rectum assimilatum errori, ut non sit possibile diiuducare in ipsis inter vincens et victum. Declarabitur autem in Libro Controversie [3] falsitas eius cuius oportet credi falsitatem. Intelligas vero quod nunc [4] inducimus secundum viam narrationis indefinite, absolute absque perscrutatione quid rectum sit aut corruptum in
45 hoc ; quousque expediti ab hoc revertamus ad inquirendum de

---

[1] L. GAUTHIER, *loc. cit.*, p. 362 « ... en ne visant qu'à faire comprendre l'essentiel de ce qu'ils ont voulu dire, sans m'attarder à reproduire ce qui fait fonction de remplissage et d'accessoires étrangers aux vues principales ».

[2] *Ibid.* « Je <ne> veux en faire <qu'>une information, une reproduction, qui s'en tienne à ce qu'ils ont considéré comme des preuves en leur faveur. »

[3] C'est le *Tahâfut el-falâcifa*, qui sera encore nommé quelques lignes plus loin.

[4] Nunc *conj.* : non *ms.* Peut-être faudrait-il lire *nos*. Le texte arabe est ici assez corrompu : en combinant les leçons de trois éditions différentes de ce prologue, M. L. GAUTHIER (*loc. cit.*, p. 362) arrive au résultat suivant : « Pour le moment, arrive à comprendre ce que nous voulons <te faire connaître> sous la forme d'un <simple> exposé, sans longueur et d'une manière expéditive... »

illa cum diligentia vehementi in libro speciali quem nominabimus Librum Controversie Philosophorum, si Deus gloriosus voluerit. Et sit ipsius initium in ostensione logice et ipsius inductione.

De premittendis in Logica [1]. 50

Quod autem preponi debet, hoc est scilicet quod scientiarum quamvis multi sint rami, due tamen sunt prime proprietates, ymaginatio et credulitas [2]. Etc.

Le Saulchoir. D. Salman, O. P.

[1] *Rubriq.* Les mss. de la Logique qui ne contiennent pas le prologue ont allongé le titre de la manière suivante : « *Capitulum de his que debent preponi ad intelligentiam logice et ad ostendendam utilitates eius et partes eius.* » N. L. 6443 f. 202 r° a ; N. L. 6655 f. 1 r° a ; N. L. 14700 f. 62 r° a ; Vat. La. 2186 f. 9 r°. Le N. L. 16605 est plus sobre, et révèle une fois de plus son caractère primitif : f. 2 r° « *Capitulum de his que debent preponi ad intelligentiam logice* ».

[2] Tous les mss. sont d'accord sur le texte de cette première phrase ; seule l'édition de Venise, f. 2 r° a supprime les premiers mots et commence : « *Quamvis scientiarum multi sint rami, due tamen etc...* »

SUR TROIS MANUSCRITS OCCAMISTES

Les doctrines que Guillaume d'Occam avait proposées dans son *Commentaire des Sentences* émurent les esprits à l'université d'Oxford. Les attaques arrivèrent de toutes parts et, si l'on en croit les dires du philosophe, elles furent singulièrement violentes. Guillaume compare ses adversaires à une meute de chiens aboyant à ses trousses [1] ; il les montre rageant de ne pouvoir réfuter ses raisons [2], revendiquant pour eux seuls la qualité de maîtres [3], l'accusant de répandre l'erreur, de ruiner le dogme, de tomber dans l'hérésie [4]. Pour se justifier le philosophe composa deux opuscules réunis aujourd'hui sous le nom de *De sacramento altaris* ou de *De corpore Christi*. Ces opuscules sont des documents précieux. Ils représentent l'un des plus anciens témoignages sur les réactions que provoqua l'occamisme ; ils nous renseignent sur le tempérament de Guillaume d'Occam ; ils nous font connaître enfin quelle fut sa première attitude au sujet de la puissance du Pape en matière de doctrine et permettent de suivre, en ce domaine, l'évolution de sa pensée. C'est dire combien il serait souhaitable d'en posséder un bon texte.

Le *De sacramento altaris* a fait l'objet d'une édition récente. Ce n'est pas le lieu d'apprécier ce travail, dont la présentation typographique est parfaite. Remarquons, en passant, qu'en rejetant les variantes à la fin du volume, on en a rendu l'utilisation difficile. Notons encore que, dans la préface, l'auteur a accumulé les erreurs et les inexactitudes dans des proportions difficilement excusables chez un historien. M. Birch a utilisé trois manuscrits pour établir le texte : le Balliol college ms. 299, le Merton col-

[1] *De Sacramento altaris*, édit. T. Bruce Birch, Iowa, 1930, p. 116 et 446.
[2] *Op. cit.*, p. 446.
[3] *Ibid.*
[4] *Op. cit.*, pp. 116, 436-450.

lege ms. 137, et le manuscrit 561 de la bibliothèque de Rouen. Ce dernier diffère, nous dit-on, beaucoup des deux autres, encore que le fonds soit le même. Cependant l'étude des variantes ne semble pas confirmer la première partie de ce jugement. Le manuscrit 137 est incomplet ; il s'arrête au cours du chapitre trente-six aux mots : « *et per concilia* [1] ». Ainsi deux manuscrits seulement renferment la totalité de la deuxième partie. C'est bien peu. Au cours de nos recherches nous avons eu la bonne fortune de mettre la main sur une copie dont personne n'a jusqu'ici signalé l'existence.

Cette copie se trouve dans le manuscrit latin 15888 de la Bibliothèque nationale. Elle y occupe les folios 174 v° à 180 v° et date du XIV^e^ siècle. Dans ce manuscrit l'ouvrage débute par les mots : *Stupenda superne largitatis*. Retenons cet *incipit* dont on verra ci-dessous l'importance. Jusqu'au folio 179, deuxième colonne, l'écriture se lit assez facilement. Dans le reste, l'écriture est plus lâche, plus hâtive ; en outre l'encre s'est diluée, elle a été, en partie. absorbée par le papier ; la lecture devient, en maints endroits, extrêmement difficile. Malgré des efforts répétés et prolongés nous n'avons pas réussi à déchiffrer l'explicit. Des paléographes, qui ont bien voulu nous prêter leur concours, n'ont pas été plus heureux. Néanmoins nous avons pu lire ces mots : *de quantitate eque facilius, et clarius ad sustinendum sacramentum eukaristie... si dicta... accipiamus*. Ces mots ne figurent pas dans le texte que donnent les éditions. Et voilà une première divergence.

Il y en a d'autres et beaucoup plus importantes. Dans le manuscrit 15888 le prologue devient le chapitre premier. Cependant c'est bien d'un prologue qu'il s'agit, car, au début du chapitre deuxième correspondant au chapitre premier de l'édition, on lit : *Secundum adjungit prologum ubi premittit quod circa hoc sacramentum doctores catholici credendum tradiderunt et hoc se credere profitetur et universaliter quidquid fides catholica sive romana ecclesia explicite credit, hoc quandocumque (?) explicite vel implicite se tenere fide firmissima confitetur ostendens ex hoc quante utilitatis et efficacie sit fides implicita*. Nous reproduisons ce passage tout au long parce qu'il diffère sensiblement du texte

[1] Voir l'édition de Birch, p. 448, l. 18. Pour l'établissement du texte, Birch a mis également à contribution les éditions de Paris (*circa* 1490) ; de Strasbourg, 1491 ; et de Venise, 1504.

édité. On voudra bien retenir la présence des mots *adjungit, profitetur, confitetur*. On verra plus loin qu'ils ont leur importance.

Ensuite dans le manuscrit 15888 deux chapitres sont quelquefois fondus en un seul. Les chapitres 10 et 11 de l'édition deviennent le chapitre 11 [1], les chapitres 16 et 17 forment le chapitre 16 [2] ; les chapitres 31 et 32 sont réunis dans le chapitre 30 [3]. D'autre part le manuscrit 15888 donne un texte extrêmement abrégé. Il omet des passages entiers et parmi ces passages d'aucuns présentent une grande importance historique. Par exemple le dernier alinéa du prologue, dans lequel Guillaume d'Occam indique le motif qui lui a fait prendre la plume, est passé [4]. Le dernier alinéa du chapitre dixième de l'édition de Birch, où Guillaume

---

[1] *Ms.*, fol. 175, début du verso ; *éd. cit.*, pp. 210-218.

[2] *Ms.*, fol. 176, 1re colonne ; *éd. cit.*, pp. 240-250.

[3] *Ms.*, fol. 178 verso 1re colonne — 179, 2e colonne, *éd. cit.*, pp. 360-400. Dans le manuscrit, les seize premiers chapitres sont seuls numérotés. Notons en outre que dans l'édition et le manuscrit l'*incipit* des chapitres est souvent différent, ce qui risque d'entraîner des confusions. Ainsi la première phrase du chapitre 32 est la suivante dans l'édition : *Nunc superest ostendere quod aliqua quantitas non est alia res realiter distincta a substantia*, etc. Dans le manuscrit qui, nous venons de le dire, fond ce chapitre avec le précédent, elle devient : *Nunc pro solutione quarte (scilicet objectionis) restat ostendere quod, quamvis quantitas non sit res distincta a substantia, tamen secundum dicta philosophorum et sanctorum accidens est, ut innitar solido fundamento incipiam a verbis beati Anselmi* (fol. 179, 1re colonne). Signalons encore les passages suivants : « *Nunc restat videre quomodo quantitas est accidens*, fol. 179, 2e colonne. « *Ad rationem Augustini responderetur dicendo quod substantiam esse major vel minor non est aliud quam ejus partes plus vel minus distare.* » Ibid. « *Quantitas est predicatum distinctum a substantia et qualitate dato quod a parte rei non sit ibi aliqua[res] distincta et in hoc consistit solutio argumenti quinti positi capitulo 31 ; sicut de relatione ita poterit esse de quantitate. Sicut enim non est inconveniens species distingui easdem (?) res importantes sicut nec predicamenta. Assumptum patet per Damascenum dicens quod locus.* » (Fol. 179 v°, 1re col.). — « *Ad objectionem que dicit istam oppinionem esse hereticam dico quod nullus doctor reputatus...* (*ibid.*, 1re col.) *Nec ista opinio est contra experimentiam, ut dicit objectio septima 31 capituli, nam divisa substantia...* (*ibid.*, 2e col.) *Propter objectionem octavam supra-positam dico quod possibile est duas longitudines esse diversarum specierum sicut probatum est per Johannem Damascenum qui dicit quod eadem res...* (Fol. 180, 1re col.) *Propter objectionem si queritur de diverso modo predicandi quantitatis* (*ibid.*, 1re col.) *Ad aliud de coexistentia plurium corporum* (*ibid.*, 2e col.) », par lesquels débutent les chapitres correspondant aux chapitres 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40 de l'édition de Birch. Si l'on se rapporte à celle-ci, on verra que les divergences sont profondes. Les deux passages dans lesquels le texte renvoie à un chapitre précédent sont à retenir, nous les utiliserons pour essayer de résoudre un problème.

[4] *Ms.*, fol. 174 v°, 1re col. *Edit. cit.*, p. 160.

renouvelle la même déclaration, fait également défaut [1]. Manquent encore le paragraphe qui commence dans l'édition par les mots . *Unde breviter nunquam legi* [2], un autre qui débute ainsi : *constat itaque* [3] ; un autre enfin, car il faut se limiter, qui compte près de vingt lignes : *patet igitur quod* [4]. Dans les parties communes le manuscrit 15888 donne, sauf en un cas, une version plus courte, plus ramassée. Citons quelques passages à titre d'exemples.

Manuscrit	Edition
Quod corpus Christi sub specie panis et per consequens sanguis sub specie vini ostendit adducendo auctoritatem evangelistarum qui cuilibet innotescunt necnon et sequentium doctorum ab ecclesia approbatorum auctoritatem idem sonantes (*sic*). Ici le manuscrit renvoie à saint Augustin, à saint Ambroise, à saint Jérôme et à saint Grégoire. Il ne fait pas mention de saint Cyprien ; il ne cite pas les textes, il donne simplement la référence. Fol. 174 1re col. c. 3.	Quod corpus Christi sub specie panis realiter continetur, per rationem naturalem ostendi non potest ; et ideo ad istius veritatis notitiam oportet per fidem accedere, de qua dubitare non detemus cum constet nobis ipsam per unigenitum Dei Filium fuisse revelatam Apostolis, teste sanctissimo evangelisto Matthae XXVI. L'édition cite ici les textes de saint Matthieu, de saint Marc, de saint Luc, de saint Paul aux Corinthiens, chapitres X et XI, que le ms. 15888 passe sous silence, et continue en ces termes : Isti sunt auctores scripturae canonicae, qui concorditer affirmant corpus Christi veraciter et realiter sub specie panis fuisse datum Apostolis ac eisdem a Salvatore fuisse praeceptum ut in memoriam passionis dominicae corpus Christi sub specie panis offerrent. Praedictis etiam scriptoribus scripturae canonicae consentiunt Doctores egregii sancti Patres scripturae divinae expositores clarissimi ac a Romana Ecclesia authentici, quorum nonnullae auctoritates insertae juri canonico sunt in medium proponendae... Ed. cit. p. 168.
Non solum autem manet quantitas sed sensibiles qualitates. Pa-	Non tantum autem constat quantitatem in Eucharistia manere, sed

[1] *Ms.*, fol. 175, début du verso. *Ed. cit.*, p. 210.
[2] *Ms.*, fol. 179, 2e col. *Ed. cit.*, p. 418.
[3] *Ms.*, fol. 179 v°, 1re col. *Ed. cit.*, p. 426.
[4] *Ms.*, *fol.* 179 v°, 2e col. *Ed. cit.*, p. 442. Les quatre lignes précédentes font également défaut dans le manuscrit qui passe de « *non procedere ad sententiam* » à : *non ergo.*

tet, cum nihil sit sensibile vel visibile sine sensibili qualitate, item de sapore, albedine et qualitatibus tangibilibus et universaliter de quibuscumque qualitatibus sensibilibus que prefuerunt cum substantia panis patet ad sensum et per experientiam : patet nichilhominus (*sic*) auctoritate magistri sententiarum 4° libro, dist. XI. Et hec praedicta possint multis aliis auctoritatibus confirmari : sed transeo ad aliqua properans physica... Fol. 175 v°, c. 11.

Si creator omnium secundum beneplacitum sue voluntatis potest facere et conservare rem priorem sine posteriore, nulli dubium esse debet quin possit substantiam facere et conservare sine omni accidente absoluto sibi realiter inherente, potissime cum cuilibet catholico constet ipsum accidens sine sua substantia conservare, quod minus videtur esse factibile. Ex alio etiam potest idem patere quia hoc nullam includit contradictionem, cum tale accidens non sit pars substantie cui inheret nec ejus causa essentialis. Item omne aliud a deo ab ipso libere producitur et conservatur et Deus illi libere dat esse et, quando dat potest non dare ; igitur producta substantia potest libere non dare esse accidenti.

Fol. 175 v°, ch. 13.

etiam manifestum est qualitates sensibiles post consecrationem ibidem subsistere. Nam nihil est visibile sine qualitate sensibili, sed manet ibi forma visibilis igitur et qualitas sensibilis. Item sapor ibi percipitur et abedo videtur et qualitates tangibiles sensus tactus apprehendit. Sed nullus sensus percipit aliquam qualitatem corporis Christi ; remanent igitur qualitates sensibiles quae prius erant in substantia panis et modo sunt sine subjecto ; sicut dicit magister libro IV, distinctione XI : « Species est ibi panis et vini sicut sapor. Omnia praedicta possent multis aliis auctoritatibus confirmari, de quibus supersedeo ad quaedam physica properando...

Ed. cit., p. 210.

Si creator omnium secundum beneplacitum sue voluntatis potest facere et conservare et manutenere rem priorem sine posteriore, dubium esse non debet quin eadem potentia possit substantiam quamcumque producere et conservare sine omni accidente absoluto sibi formaliter inhaerente. Si enim Dei virtus conservat et tenet accidens sine subjecto, nonne erit tantae potentiae ut conservet et teneat substantiam sine omni accidente ? Cum enim substantia sit perfectior et actualior et magis appropinquans divinae subsistantiae quam sit accidens, minus etiam dependeat ab accidente quam accidens a substantia. De ratione autem substantiae sit per se existere, accidens autem naturaliter innititur alteri. Magis etiam dependet accidens a substantia quam e contrario. Nulli fideli, qui credit et tenet quod accidentia sunt in sacramento altaris sine subjecto, debet esse dubium, quin eadem virtute poterit substantia sine accidente subsistere. Item, nulla apparet contradictio quod res absoluta sine omni illo existat quod nec est pars illius nec essentialis ejus causa. Sed nullum accidens est causa nec pars substan-

Patet istud in simili. Multi namque in theologia tenent relationem non distingui a fundamento quos dicere hereticos non est sanum ; et ideo, sicut secundum istos, non est hereticum dicere quod substantia panis convertitur in relationem ac dato quod ista sit vera : substantia panis convertitur in corpus Christi dicere quod ista est falsa : substantia panis convertitur in relationem esto quod aliqua relatio corporis Christi puta dependentia a Deo non sit alia a corpore Christi, ita potest dici in proposito et ita bene salvatur tota veritas circa sacramentum altaris hoc dicendo de quantitate sicut de relatione, nec plus est contra scripturam de quantitate quam de relatione quia de nulla scriptura facit mentionem. Ad illud quod ultimo infertur...

Fol. 178 v° 2e col. l. 19.

tiae cui inhaeret ; igitur contradictionem non includit substantiam sine accidente posse per se subsistere. Item, omne quod non est Deus, si esse realiter habeat, oportet quod realiter a Deo producatur ; igitur producta substantia non poterit esse accidens nisi Deus sua libera voluntate dederit illi esse. Potentia autem divina nulli obedit creaturae ; nulla igitur est contradictio quin producta substantia accidens non capiat esse si Deo placuerit.

Ed. cit., pp. 222-224.

Et quod hoc non sit contra fidem ecclesiae patet in simili ; dicunt enim multi doctores catholici quod relatio non est res distincta realiter a suo fundamento. Non enim puto quod aliquis sanae mentis, nisi ille qui vellet solus vocari rabbi, velit dicere quod omnes tenentes quod relatio non est distincta realiter a suo fundamento sunt haeretici. Non est igitur haereticum dicere quod relatio est res distincta a suo fundamento. Nunquam igitur haereticum est dicere quod substantia panis convertitur in relationem, etiam dicere quod haec est vera : substantia panis convertitur in corpus Christi et haec falsa : substantia panis non convertitur in relationem, non obstante quod aliqua relatio, puta relatio dependentiae ipsius ad Deum non est alia res a corpore Christi. Et ita manifeste patet quod ita faciliter potest salvari tota veritas circa sacramentum Eucharistiae, quamvis concedatur quod aliqua quantitas non est res distincta realiter a substantia, sicut concedendo quod aliqua relatio non est realiter distincta a substantia, quod concedunt multi catholici. Non enim plus reperitur in sacra scriptura quod quantitas non convertitur in corpus Christi vel quod substantia non convertitur in quantitatem corporis Christi quam quod relatio non convertitur in corpus Christi vel quod substantia

Non ergo standum ad judicium aliquorum modernorum quantumcumque istam opinionem dampnent, maxime cum multi catholici vita et scientia laudabiles eam tenuerunt quorum unus archiepiscopus lugdunensis jam per ecclesiam canonisatus. Nec debet aliquis redargui, si doctores non authenticatos per ecclesiam negat.

Fol. 179 v°, 2e colonne [1].

panis non convertitur in relationem. Entre ces mots et les mots : ad illud quod ultimo infertur, l'édition renferme vingt lignes de texte qui n'ont pas leur correspondant dans le manuscrit 15888.

Ed. cit., pp. 370-374.

Non ergo standum est judicio modernorum aliquorum, qui damnant praedictam opinionem, maxime cum multi doctores catholici scientia et vita laudabiles hanc opiniomen tenuerunt ; et, ut per relationem fide dignam intellexi, quidam doctor magnus archiepiscopus lugdunensis, per romanam ecclesiam canonisatus, hanc opinionem tenuit et in scriptis reliquit, cujus tamen librum praedictam opinionem continentem non vidi, sed spero in brevi recipere... non igitur potest aliquis redargui quamvis doctores non authenticos ab ecclesia romana neget. Entre les mots *recipere* et *non igitur*, l'édition intercale vingt lignes de texte.

Ed. cit., pp. 442-444.

En un seul endroit le manuscrit donne une version plus développée. Au début du chapitre 36 de l'édition, il ajoute aux références à Duns Scot une référence à Richard de Mediavilla. *Sic Ricardus de media villa super quartum, distinctione XI, capitulo secundo et in quodlibeto secundo eam recitat ; quamvis non teneat, tamen eam non reputat haereticam vel suspectam ; quod etiamsi faceret, suo judicio nec alicujus alterius foret standum cum ad solam romanam ecclesiam...* Fol. 179 v°, 1re col. [2].

Ces divergences soulèvent un problème. Faut-il voir dans la copie du manuscrit 15888 une première rédaction que Guillaume d'Occam aurait ensuite développée ? Faut-il au contraire la tenir pour un résumé, œuvre de quelque auteur anonyme cherchant à s'assimiler et à condenser la doctrine du *Venerabilis Inceptor* ? Diverses raisons rendent la deuxième hypothèse beaucoup plus vraisemblable. Et d'abord les passages omis sont pour la plupart des passages d'un caractère plus nettement polémique. Ensuite la présence des mots *adjungit*, *profitetur*, *confitetur* dans le fragment

[1] Notons encore que les pages 364, 366, 368, 370 de l'édition de Birch sont condensées en 13 lignes dans le manuscrit. Fol. 178 v°, lignes 6-19.

[2] *Ed. cit.*, p. 436.

du chapitre deuxième reproduit ci-dessus [1] et celle du mot *ostendit* au début du chapitre troisième [2] donnent à penser qu'on est en présence d'une adaptation du texte de Guillaume d'Occam par auteur inconnu. Ajoutons que le manuscrit 15888 contient plusieurs adaptations de ce genre. Remarquons encore que plus on avance vers la fin de l'ouvrage, plus la copie 15888 se fait concise, comme si l'auteur avait hâte d'en finir. Un passage semble apporter une preuve décisive en faveur de cette hypothèse et fournir en même temps une indication sur la date qu'il conviendrait d'assigner à cette adaptation. A la fin du chapitre trente-neuvième de l'édition, on lit : *Qualiter autem in tali modo arguendi est fallacia figurae dictionis ad logicum pertinet* [3]. Dans le manuscrit 15888 cette phrase est remplacée par celle-ci : *De hoc in logica patet quarte capitulo 14* [4]. L'ouvrage de logique auquel ces mots font allusion est la *Summa totius logicae* [5]. Or cette « somme » a été composée, on le montrera ailleurs, après le *De Sacramento altaris*. Cette référence est donc l'œuvre d'une personnalité autre que Guillaume d'Occam. D'autre part la *Somme de logique* a été composée aux environs de 1340 et le manuscrit 15888 date du XIV^e^ siècle. C'est donc entre 1340 et 1400 que l'adaptation qu'il contient aurait été rédigée.

---

[1] L'auteur de cette version ne substitue pas toujours la troisième personne à la première. Ainsi au début du chapitre quatrième, il écrit : *et ideo ad hanc conclusionem ostendendam tantum modo sanctorum patrum auctoritatem adducam*. Il semble donc bien qu'il élague un texte sur lequel il travaille. Fol. 174, 1^re^ et 2^e^ colonnes. Ed. cit., p. 172. C'est la même hypothèse que suggèrent deux variantes signalées ci-dessus. A deux reprises le texte, reproduisant la réponse à deux objections, renvoie au chapitre dans lequel ces objections ont été exposées : *in hoc consistit solutio argumenti quinti positi capitulo 31* ; *ut dicit objectio septima 31 capituli*. Or dans le manuscrit 15888 le chapitre en question est le vingt-neuvième. Seulement, si l'on tient compte que les chapitres 10 et 11 et 17 ont été fondus en un seul, c'est bien le numéro 31 que devrait porter le chapitre indiqué. Cela n'indique-t-il pas que la version du manuscrit 15888 a été faite d'après un texte où les chapitres étaient répartis d'une autre façon ? Autre remarque. Dans l'édition, qui ne fait pas du prologue le chapitre premier, le chapitre où les objections sont énoncées porte le numéro 30. Le texte qui aurait servi de base à la version du ms. 15888 intitulait donc, comme elle, le prologue chapitre premier.

[2] Fol. 174 verso, col. 1.

[3] *Ed. cit.*, p. 470.

[4] Fol. 180 vers la fin de la première colonne.

[5] Notons toutefois que la *Somme de logique* de G. d'Occam ne renferme que trois parties. Notons encore que le chapitre 14 de la quatrième partie du troisième livre ne traite pas du genre de sophisme auquel il est fait allusion dans ce passage du *De Sacramento altaris*.

Ainsi un premier point semble acquis ; la copie du manuscrit 15888 ne reproduit pas toujours textuellement l'œuvre de Guillaume d'Occam. Elle mérite cependant considération. A cause de sa brièveté elle marque mieux, en divers endroits, la suite et les articulations de la pensée. Ensuite elle permet d'amender le texte établi par Birch, texte qui n'est pas toujours satisfaisant. Par exemple, dans le passage suivant : *Omnia praedicta possint multis aliis auctoritatibus confirmari, de quibus supersedeo ad quaedam physica properando in quae incidi dum legendo sententias* [1], le manuscrit 15888 remplace *properando* par *properans* comme le font d'ailleurs le manuscrit du Merton College et les éditions de 1490, 1491 et 1504 [2] et il supprime *dum*, ce qui est plus correct [3]. Plus loin [4] l'édition porte ce qui suit : *Unde nec unquam* legi quod aliquis sanctus nec princeps philosophorum, Aristoteles, distinctionem *fecerit inter quantum et quantitatem ; immo indifferenter habens pro eodem quantum et quantitatem.* Le manuscrit 15888 substitue au mot *habens* le mot *ponunt* qui est meilleur grammaticalement [5]. Au chapitre 29 on lit dans l'édition [6] : *Aut est ordo partium situalis ita quod una pars est inferior et alia superior, una ante et alia retro..., aut est ordo totius et partis sicut oculus est pars capitis ; aut est ordo causalitatis et una pars est causa alterius ; aut est ordo originis vel naturae quia scilicet una pars prius natura producitur et est prius in rerum natura quam alia. Alio enim modo, ut videtur, potest intelligi quod sit ordo partium in toto ; si autem ordo partium in toto qui importatur per positionem quae est differentia quantitatis.* Dans le manuscrit on lit : *Aut est ordo partium situalis* secundum quem *una pars sit superior, alia inferior, alia ante etc. ; aut est ordo causalitatis scilicet* quo *una pars sit causa alterius, aut est ordo totius et partis sicut dicimus oculum capitis esse partem* et non e converso *; aut est ordo originis vel naturae scilicet* quo *una pars sit prius in esse posita in rerum natura quam alia.* Plures modos ordinis non video quoad presens [7]. Les mots que nous avons soulignés parais-

---

[1] P. 210.
[2] *Ed. cit.*, p. 557.
[3] Fol. 175 v°, col. 1.
[4] P. 248.
[5] Fol. 176, col. 2. Le manuscrit supprime *legi* et remplace *fecerit* par *facerent.*
[6] Pp. 336-338.
[7] Fol. 178, col. 1.

sent préférables à ceux de l'édition de Birch, dans laquelle la dernière phrase paraît dépourvue de sens. Au début du chapitre 31 nous lisons [1] : *quod autem omnes istae rationes non communiquant sufficienter*, ce qui n'a pas de sens. Le manuscrit porte *non concludunt* [2]. Au chapitre 36 au lieu de : *non igitur potest aliquis redargui quamvis doctores non authenticos ab ecclesia romana neget* [3], le manuscrit donne : *nec debet aliquis redargui si doctores* non authenticatos *per ecclesiam negat* [4], version qui paraît préférable. Ailleurs l'édition donne un texte manifestement incorrect. *Cum igitur aliquam substantiam duobus corporibus coexistere secundum se totam, per consequens eamdem substantiam secundum se totam coexistere alicui corporeo et cuilibet parti illius non includit evidentem contradictionem quae per propositiones per se notas probari potest. Immo certus sum quod per regulas logicales quae omnes scientiae et notitiae deservire dicuntur. Concesso quod eadem substantia secundum se totam coexistat duobus corporibus vel uni corporeo et cuilibet parti ejus, potest evidenter omnis contradictio evitari* [5]. Le manuscrit porte ceci : *cum ergo eamdem substantiam duobus corporibus et per consequens alicui toti coexistere et cuilibet parti ejus non includat contradictionem, ymo per logicam, hoc concesso, possint omnes contradictiones vitari, non debemus dictam conclusionem negare* [6]. Citons encore ce passage : *Et ista opinio secunda videtur mihi probabilior et magis consona theologiae quia magis exaltat Dei omnipotentiam nihil ab ea negando nec evidenter et expresse implicat contradictionem* [7]. La version du manuscrit semble, dans sa finale, plus conforme à ce que laisse attendre le contexte: *Et rationabilius ponitur quia magis exaltatur dei potentia quia ab ea non negatur nisi quod manifeste includit contradictionem* [8]. Et l'on pourrait multiplier les exemples.

La copie du manuscrit 15888 est intéressante encore à un autre point de vue. Il existe actuellement sept éditions du *De Sacramento altaris*, trois éditions imprimées à Paris, l'une vers

---

[1] P. 360.
[2] Fol. 178 v°, col. 1.
[3] P. 444.
[4] Fol. 179 v°, col. 2.
[5] P. 190.
[6] Fol. 175, col. 1.
[7] P. 186.
[8] Fol. 174, col. 2.

1490 et deux autres sans date : l'édition de Strasbourg 1491 (à la suite des *Quodlibets*), les éditions de Venise 1504 et 1516 et l'édition de Birch. Celles des éditions que nous avons pu consulter renferment deux parties. La première a pour *incipit* : *Circa conversionem panis in corpus Christi* ; la seconde : *Stupenda supernae munera largitatis*. Que représentent ces deux parties ? Forment-elles un seul et même ouvrage ? Faut-il au contraire y voir deux traités différents que, par suite d'une méprise, qui serait à expliquer, les copistes ou les éditeurs auraient réunies en un tout? Le problème est délicat. Dans sa liste des œuvres de Guillaume d'Occam, Wadding distingue un *De Sacramento altaris* et un *De corpore Christi*. Il écrit : *De sacramento altaris librum I. Stupenda supernae munera. Venetiis 1516. De corpore Christi librum I ms. oxonii in* colleg. mert. *Argentorati* 1491 [1]. Par contre Sbaralea identifie ces deux ouvrages [2]. Birch pense que les deux parties qu'il reproduit constituent le *De sacramento altaris*, la deuxième étant le *De corpore Christi* [3]. On ne peut pas adopter cette dernière opinion, car le manuscrit du collège de Balliol qui renferme seulement la deuxième partie, l'intitule : *Libellus de sacramento altaris* [4] et le manuscrit du collège de Merton donne nettement les deux expressions de *De sacramento altaris* et de *De corpore Christi* comme synonymes : *Gulielmi Ochami liber de corpore Christi sive sacramento altaris* [5]. D'autre part Sbaralea n'a pas tort quand il reproche à Wadding de distinguer deux ouvrages où il n'en existe qu'un, car le traité contenu dans le manuscrit du collège de Merton, auquel le célèbre annaliste renvoie, est identique à celui dont il donne l'*incipit* d'après l'édition de Venise 1516. Mais il n'a pas non plus complètement raison car, outre le manuscrit, Wadding mentionne l'édition de Strasbourg 1491. Or celle-ci contient en plus la partie qui a pour *incipit* : *circa conversionem panis in corpus Christi* [6]. Dès lors, si l'on ne peut pas dire que les

---

[1] *Scriptores...* Romae 1806, fol. 106.

[2] « *Est enim idem opus ac* De corpore Christi ; *et non duo, ut putavit Wadding* », *Supplementum...*, Romae, 1806, fol. 326.

[3] *Loc. cit.*, pp. XVIII-XXIII.

[4] « *Ejusdem libellus de sacramento aetaris. Incipit. Stupenda superne munera* » ; fol. 196.

[5] Fol. 1.

[6] Sbaralea a bien vu que l'*incipit* diffère de l'*incipit* donné par Wadding. Mais il n'a pas soupçonné le problème que cette différence soulevait.

expressions *De sacramento altaris* et *De corpore Christi* désignent des traités différents dans les éditions et dans les manuscrits, le problème subsiste de savoir si les deux parties reproduites par Birch et les anciens éditeurs constituent un même ouvrage. L'hypothèse contraire paraît la plus vraisemblable. En effet aucun passage de la première partie n'annonce la deuxième. Cependant l'occasion s'en offrait ; l'auteur y touche des questions qu'il développera longuement dans la seconde. La phrase par laquelle elle s'achève : *Et ista de illa materia ad praesens sufficiant quia alias de ea tractabo* [1], paraît la présenter comme un traité distinct ; le mot *alias* serait-il le terme qui convient si l'on voulait renvoyer le lecteur à la deuxième partie d'un ouvrage dont il viendrait de lire le début ? D'autre part la seconde partie ne fait jamais mention de la première. En outre elle est précédée d'un prologue comme si elle formait un opuscule nouveau. Enfin elle se rencontre seule dans les trois manuscrits utilisés par Birch. Elle est aussi la seule que la copie du manuscrit 15888 reproduise ou résume. D'autre part dans le manuscrit de Bâle F. II, 24 la première partie figure seule. Tout incline donc à penser que l'on se trouve en présence de deux opuscules qui ont été réunis au plus tard vers 1490.

Il n'est d'ailleurs pas impossible de conjecturer quelle a été la cause de cette méprise. Le premier opuscule ne laisse pas de provoquer quelque étonnement. Les premiers mots du prologue le présentent comme un traité sur l'eucharistie. *Circa conversionem panis in corpus Christi... variae sunt opiniones.* Or il se compose de trois chapitres ayant pour objet de montrer, le premier que le point n'est pas une réalité distincte de la ligne, le deuxième, que la ligne n'est pas une réalité distincte de la superficie, le troisième que la superficie n'est pas une réalité distincte du corps. C'est seulement dans les sept dernières pages [2] que l'auteur s'efforce de concilier sa doctrine avec le dogme de la transsubstantiation. Rien d'étrange qu'un traité ainsi construit ait étonné des lecteurs. Rien d'étrange non plus que d'aucuns, ayant en leur possession un deuxième ouvrage auquel le titre de traité sur l'eucharistie pouvait indubitablement convenir, aient considéré le premier comme lui servant en quelque sorte de préface.

Ce premier opuscule nous est parvenu par des éditions di-

[1] *Ed. cit.*, p. 156.

[2] Sur 79 que cet opuscule compte dans l'édition de Birch.

verses. On n'en possède, à notre connaissance, qu'un seul manuscrit, Bâle F. II, 24. Ce manuscrit omet les mots *circa conversionem panis* et débute en ces termes : *sicut dicit quedam glossa* [1]. Le manuscrit dont Sbaralea signalait la présence chez les Franciscains d'Assise [2] n'existe plus ou, s'il existe, n'a pas été retrouvé. Néanmoins deux choses paraissent certaines. Cet opuscule est bien, comme le deuxième, l'œuvre de G. d'Occam. On y retrouve sa doctrine, son style, ses expressions familières. Des membres de phrases ou même des phrases entières reparaissent à peu près textuellement dans le deuxième [3]. Comme celui-ci, il a été composé pour répondre à des adversaires et, dans les deux cas, c'est bien des mêmes adversaires qu'il s'agit. Leur état d'esprit est le même ; les objections qu'ils apportent, les mêmes aussi [4]. Dès lors on est en droit de conclure que le premier opuscule est contemporain du deuxième et que, par conséquent, il est postérieur au *Commentaire des Sentences*. D'autre part, comme il ne fait qu'effleurer des points que le deuxième développe, il semble bien qu'il soit le premier en date. Ces remarques, un peu longues peut-être, montrent quels problèmes une étude critique des œuvres de Guillaume d'Occam soulève et combien ces problèmes sont malaisés à résoudre. L'examen d'un autre manuscrit nous en apporte un deuxième exemple.

Guillaume d'Occam a laissé trois ouvrages consacrés à la physique : l'*Expositio super physicam Aristotelis*, les *Summulae* et les *Questiones in libros physicorum*. A propos des *Questiones*, dont la présence a été signalée par l'abbé Michalski en divers manuscrits [5], on voudrait insister sur quelques problèmes qui n'ont pas attiré ou qui n'ont pas retenu suffisamment l'attention de l'érudit Polonais.

Le premier est le problème de l'authenticité. L'abbé Michalski l'a déjà résolu. Les *Questiones*, remarque-t-il, contiennent six renvois aux *Quodlibet* ; leur authenticité ne saurait donc être mise en doute [6]; malheureusement, son exposé, réduit à quelques

---

[1] Ce manuscrit, que Birch n'a pas connu, ne renferme que le premier opuscule.

[2] *Loc. cit.*

[3] *Ed. cit.*, pp. 98, 112, 116, 120, 126.

[4] *Ed. cit.*, pp. 116, 126, 142.

[5] Michalski, C. M. : *Les courants critiques et sceptiques dans la philosophie du* XIV^e^ *siècle.* (Extrait du *Bulletin de l'Académie polonaise des sciences et des lettres. Classe d'histoire et de philosophie*, année 1925), Cracovie, 1927, pp. 7-8.

[6] *Le criticisme et le scepticisme dans la philosophie du* XIV^e^ *siècle.*

lignes, n'apporte pas la preuve que les *Quodlibet* visés sont bien ceux de Guillaume d'Occam. Il n'est donc pas inutile de reprendre la question. Après avoir confronté les textes minutieusement, nous sommes en situation de conclure avec preuves à l'appui. Les *Questiones* renferment d'abord un renvoi au *Commentaire des Sentences*, renvoi que n'a pas aperçu Michalski. Au folio 19 du manuscrit latin 17841 de notre Bibliothèque nationale, l'auteur se demande si plusieurs substances séparées de la matière, par exemple deux anges, constituent véritablement un nombre. Il l'affirme. Puis, répondant à une difficulté énoncée au début de la question, il écrit, début de la deuxième colonne : « *Ad argumentum principale* dico quod de substantiis separatis a materia tamen potest poni quantitas discreta licet non continua. Ista dicta cum (sic!) numero et unitate ponuntur *distinctione 24 libri primi* Sententiarum. Or, dans le commentaire de Guillaume d'Occam, la distinction 24 se compose de deux questions ainsi conçues : *Utrum unitas qua Deus dicitur unus sit aliquid additum Deo ? Utrum trinitas personarum sit verus numerus.* Et dans cette dernière on lit : *Et si dicatur quod secundum istam viam posset concedi quod numerus substantiarum immaterialium esset per se in genere quantitatis, posset dici quod quantitas non significat nisi quantum vel quanta et ita numerus angelorum, cum non significat nec quantum nec quanta, non erit in genere quantitatis. Si tamen concederetur quod numerus angelorum esset in genere quantitatis non reputaretur inconveniens apud aliquos, et tamen nullus illorum angelorum esset quantus, sed illi angeli forent multi ; et hoc est verum.* » La parenté de l'objection et de la réponse est assez manifeste. D'autre part les *Questiones* renferment, non pas seulement six, mais au moins vingt renvois à des *Quodlibet*. Tous ces renvois ne sont pas également précis. D'aucuns font connaître l'objet de la question sans en donner le numéro ni même parler de *Quodlibets ; patet in conclusione de concretis et abstractivis.* D'autres parlent simplement de *Quodlibet* sans fournir de plus ample indication, *quere in quodlibet ; sicut predictum est in quodlibet.* D'autres renvoient aux *Quodlibet* et indiquent l'objet ; *sicut patet in quodlibet de conceptu negativo.* D'autres enfin, ce sont les plus nombreux, donnent le numéro du *quodlibet* ou même le numéro du *quodlibet* et celui de la question. On n'a pas dessein

---

(Extrait du *Bulletin de l'Académie polonaise des sciences et des lettres. Classe d'histoire et de philosophie*, année 1925), Cracovie 1926, pp. 4-5.

de montrer que toutes ces références visent les *Quodlibet* de Guillaume d'Occam, ce serait long, ce serait fastidieux. Quelques exemples suffiront pour satisfaire le sens critique le plus exigeant [1]. Au folio 19 verso, première colonne, l'auteur des *Questiones* se demande si l'on peut dire que la matière est la privation ; répondant à une objection il écrit : « *Contra, quando concretum et abstractum significant omnino idem et connotant ita quod nihil connotetur per unum quin connotetur per reliquum, quando de quodlibet predicatur concretum et absolutum predicatur de eodem, sicut patet* in conclusione de concretis et abstractivis *et hec est vera de virtute sermonis : materia est privata, igitur hec est vera : materia est privatio.* » La conclusion dont parle ce passage se trouve dans des *Quodlibet* car au folio 16 verso, première colonne, l'auteur avance que la raréfaction s'identifie avec le corps raréfié. Après quoi il ajoute : « *Respondeo : nisi quis modus logicalis impediat istae propositiones sunt simpliciter de virtute sermonis concedende sicut patet in quadam* conclusione in quodlibet *de concretis et abstractis.* » Les *Quodlibet* auxquels ces passages font allusion sont bien ceux de G. d'Occam. En effet nous y lisons: « *Et pro omnibus istis est una regula generalis quod communiter dicendo de quibuscumque predicatur concretum predicatur abstractum et e converso et quod concretum vere predicatur de abstracto et e converso, nisi abstracta includant aliquod sincathegorema ex usu loquentium. Unde tales sunt concedende, secundum istam opinionem, materia est privatio...* » Et plus loin à la question 10, après une remarque analogue sur le rôle du catégorème, nous lisons : *Secunda conclusio est quod intelligendo isto modo iste propositiones debent concedi : abstractum predicatur de concreto et e converso, sicut homo est humanitas et humanitas est*

---

[1] Voici la liste des renvois qui ne sont pas étudiés au cours de notre article. Nous avons indiqué la question correspondante des *quodlibets* quand la référence ne la mentionnait pas. *Sicut patet in primo quodlibeto.* Fol. 4, col. 1. *Quodlib.* I, q. 5. *Ad argumentum responsum est prius nona questione secundi quodlibeti.* Fol. 7 v°, col. 1. *Et hoc dictum est ultima questione tertii quodlibeti.* Fol. 8, col. 1. *Aliam responsionem require primo quodlibeto.* Fol. 12, col. 1. *Quodlib. I*, q. 9. *Sicut probatum est nona questione primi quodlibeti.* Fol. 13 v°, col. 1. *Sicut dictum est questione quarta primi quodlibeti... quere ista in predicta questione.* Fol. 14, col. 2. *Sicut dictum est in quodlibet.* Fol. 18, col. 2. *Quodlibet IV*, q. 25-28. *Sicut patet in quodlibet de conceptu negativo.* Fol. 19 v°, col. 2. *Pro ista materia quere ultima questione secundi.* Fol. 7 v°, col. 1. Nous reviendrons plus loin sur ces deux derniers renvois.

homo[1]. Dans les deux ouvrages c'est la même doctrine, ce sont les mêmes formules. Les mots « *secunda conclusio* » par lesquels débute le deuxième passage des *Quodlibets*, ont tout naturellement dicté la formule : *in conclusione, in quadam conclusione*, qui revient deux fois dans les *Questiones*. Cet exemple est déjà significatif. En voici qui le sont plus encore. Au folio 19, deuxième colonne, l'auteur remarque que le mot *principium* désigne parfois le *terminus a quo* et le *terminus ad quem* de la transmutation et que ces deux termes sont des contraires de la privation. « *Sed* » ajoute-t-il « *hoc non infert quod privatio sit aliquid distinctum a materia et forma, sicut patet* quinti quodlibeti questione 17 *; et ratio est quia, quacumque... materia et forma demonstrata, haec est falsa : hoc est cecitas, vel : hoc est materia.* Hoc patet per Anselmum de casu diaboli... *quaere in quodlibet* ». Or, dans les *Quodlibet* de Guillaume d'Occam, on retrouve, à l'endroit indiqué, la même doctrine et le même renvoi à saint Anselme : « *Et hec est intentio Anselmi* in De casu diaboli... [2]. » Plus loin, folio 22, vers le deuxième tiers de la première colonne, l'auteur écrit : « *Alia questio est utrum casus et fortuna possunt salvari sine libertate voluntatis.* Illius questionis quaere solutionem in primo quodlibeto questione 17ª. » La question correspondante des *Quodlibeta* de Guillaume d'Occam a précisément pour titre : *Utrum ad salvandum casum et fortunam in rebus oportet ponere voluntatem esse liberam.* Antérieurement, au folio 2, deuxième colonne, après avoir dit que la connaissance propre du singulier et la connaissance de l'espèce sont l'une et l'autre également intuitives, et l'une et l'autre causées par l'objet, l'auteur énumère cinq objections suivies de cette remarque. *Responsiones ad ista quere 13 questione quinti quodlibeti.* Ensuite, au folio 3 verso, première colonne, l'auteur soutient que l'existence du mouvement n'entraîne pas l'existence de rapports distincts des absolus, puis il note : « *Contra istam conclusionem sunt aliquae rationes quae, cum suis solutionibus, ponuntur questione quinta primi quodlibeti.* » Dans les deux cas, aux lieux marqués dans ces passages, les *Quodlibeta* de Guillaume d'Occam contiennent les objections et les réponses que les références font prévoir. Considérons encore le passage suivant, qui se lit au folio 14, deuxième colonne : *Primum dubium est utrum sit aliqua pars ultima corporis continentis*

[1] *Ed. Paris*, 1488, *Quodl. V*, q. 9 et 10.
[2] *Ibid.*, q. 17.

quae sit proprius locus... Ad primum istorum dico, sicut dictum est questione quinta primi quodlibeti, quod ultimum dupliciter accipitur. Uno modo est quaelibet pars corporis continentis quae tangit locatum... Dans les *Quodlibeta* Guillaume use à peu près textuellement des mêmes formules : *Respondeo distinguendo de ultima parte. Uno modo dicitur pars ultima omnis pars quae se extendit ad locatum et tangit immediate corpus contentum* [1]. Au risque de fatiguer le lecteur nous devons insister sur deux autres renvois ; on verra pourquoi à la fin de cet article. Le premier de ces renvois se rencontre au début de l'ouvrage. Dans la première question l'auteur rappelle cinq des raisons qu'il a de rejeter la théorie du *fictum* à propos de la nature du concept : *Probatur* 1° *quia per intellectum et cognitionem actualem possunt omnes propositiones verificari in ista materia ;* 2° *quia tale fictum impediet cognitionem rei ;* 3° *quia tunc ab aeterno fuisset coordinatio infinitorum fictorum ;* 4° *quia sine tali ficto potest sufficienter haberi subjectum contra predicatum ;* 5° *quia Deus potest facere cognitionem realem sine tali ficto. Istas rationes quaere ultima questione quarti quodlibeti.* Or dans les *Quodlibeta* de Guillaume d'Occam on retrouve ces mêmes raisons énoncées dans les mêmes termes, rangées dans le même ordre, accompagnées des développements et des preuves que les *Questiones* laissent entendre que le lecteur y trouvera. *Dicunt aliqui quod intentiones primae et secundae quaedam entia ficta quae tantum objective sunt in mente et nullibi subjective... Contra quando propositio verificatur pro rebus, si duae res sufficiunt ad ejus veritatem, superfluum est ponere tertiam. Sed omnes propositiones, homo intelligitur, homo est subjectum, homo est praedicatum... propter quas ponitur tale fictum verificantur pro rebus et duae res sufficiunt, saltem res realiter existentes, ad verificandum omnes; ergo. Assumptum probatur, nam, posita cognitione hominis in intellectu, impossibile est quod haec sit falsa : homo intelligitur... Praeterea tale fictum impediet cognitionem rei... Assumptum patet... Praeterea Deus intelligendo alia intelligeret ficta et ita ab aeterno erat coordinatio tot entium fictorum quot possunt esse diversae res intelligibiles quae fuerunt ita necesse esse quod Deus non potuit ea destuere, quod falsum est. Praeterea tale fictum non est ponendum ut habeatur subjectum vel predicatum in propositione universali quia... Praeterea non est contradictio quod Deus faciat cognitionem*

[1] *Ed. cit., Quodl. I,* q. 5.

realem sine tali ficto quia cognitio non dependet a tali ficto essentialiter [1]... Ici encore la confrontation des textes est on ne peut plus convaincante.

Le deuxième renvoi, sur lequel il convient d'insister, est le suivant : *Quando aliqua contradictoria possunt verificari circa idem propter solum motum localem ibi non oportet ponere aliam rem distinctam ad verificandum ista contraria. Sed rectum et non rectum verificantur de substantia per solum motum localem ; igitur illa non important res distinctas ab isto quod est rectum et curvum. Quaere explanationem in secunda questione septimi (?) quodlibeti* [2]. Or nous lisons dans les *Quodlibet* : *Dico quod qualitates de quarta specie cujusmodi sunt figura, curvitas et rectitudo, densitas et raritas et hujusmodi, non sunt res distinctae a substantia et aliis qualitatibus. Quod probo quia, quando propositio verificatur pro rebus, si una res sufficit ad ejus veritatem frustra ponuntur duae. Sed tales propositiones : linea est recta, linea est curva et hujusmodi verificantur pro rebus et sola substantia sic vel sic situata sufficit ad ejus veritatem : partes substantiae disponuntur secundum lineam rectam* [3] Une conclusion se dégage nettement de ces rapprochements de textes : les *Questiones in libros physicorum* sont sorties de la même plume que les *Quodlibet* attribués à Guillaume d'Occam. D'autre part; les trois manuscrits que nous connaissons les attribuent au *Venerabilis Inceptor*. Le manuscrit 17841 porte, après la table, un explicit ainsi conçu : *Expliciunt tituli questionum magistri Guglehmi de Okam super librum physicorum* [4]. Le manuscrit Vat. lat. 956 débute en ces termes : *Questiones Okam in libros physicorum* [5]. A la fin du texte on lit : *Expliciunt questiones super libris physicorum secundum magistrum venerabilem Guillelmum de Ockam...* et la même attribution reparaît après la table [6]. Enfin le manuscrit 153 de la Bibliothèque des Dominicains de Vienne porte le titre que voici : *Conclusiones fratris Wilhelmi Okham super libros physicorum*. Ainsi les données de la critique interne

---

[1] *Ed. cit., Quodl. IV*, 9.
[2] *Ms.* 17841, fol. 20 v°, col. 1.
[3] *Ed. cit., Quodl. VII*, q. 2.
[4] Fol. 26 v°.
[5] Fol. 32 v°.
[6] Fol. 59. Nous donnons ces indications d'après le catalogue de la Bibliothèque vaticane. Codices... latini, t. II, *Pars prior*, 1931, fol. 409-410.

et de la critique externe se rejoignent. Les *Questiones* sont bien l'œuvre de Guillaume d'Occam et elles ont été composées après les *Quodlibet*.

A quelle date Guillaume les a-t-il composées ? Rien ne nous a permis, dans l'étude du texte, de fournir une réponse à ce problème. Il est toutefois un passage qui pourrait peut-être apporter une indication précieuse. Au folio 22, verso, deuxième colonne, Guillaume se demande : « *Utrum causae essentialiter ordinatae necessario requiruntur simul ad causandum effectum respectu cujus sunt causae essentialiter ordinatae.* » Il discute la théorie de Duns Scot. Puis il rappelle une interprétation : « *Si dicis quod intelligit quod, si Adam stetisset, isti filii potuerint habere alios patres de potentia Dei, si tamen placuisset dare alias leges precise, non tamen secundum ordinem nunc institutum. Respondeo quod, si sic intellexerit commentator, concordo cum eo* [1]. » Quel est ce *Commentator* de Scot, si toutefois la version du manuscrit 17841 est correcte ? Si on pouvait l'identifier, si l'on pouvait identifier son ouvrage et fixer la date de sa composition, peut-être pourrait-on préciser celle des *Questiones*. Une deuxième indication se trouve peut-être dans les *Quodlibets*. En effet on y lit : « *Sed dubium est utrum ista coexistentia sit alia res ab omnibus rebus permanentibus. Dicendum quod non, sicut dictum est de motu in libro* physicorum diffinitive et alibi dicetur [2]. » L'ouvrage de physique, auquel ce passage fait allusion est soit l'*Expositio*, soit les *Summulae*. Les mots « *alibi dicetur* » désigneraient les *Questiones*. Celles-ci auraient donc suivi de près les *Quodlibet* puisque Guillaume aurait songé à les composer au moment où il rédigeait ces derniers. Malheureusement ce sont là de simples conjectures : la documentation ne permet pas autre chose pour le moment.

Maintenant que valent les manuscrits ? Que vaut, en particulier, le manuscrit 17841 [3] ? Il n'est pas besoin d'une longue lecture pour voir ce problème se poser. Dans les manuscrits 17841 et 956 les *Questiones* s'ouvrent par sept questions concernant la nature du concept. Ces questions sont certainement de Guillaume

[1] Fol. 22 v°, col. 2.

[2] *Ed. cit, Quodl.* 1, q. 5.

[3] Ce manuscrit est le seul qu'il nous a été possible de consulter. Nous connaissons les deux autres par ce qu'en dit M. l'abbé Michalski et par la description qu'en donne Mgr Pelzer.

d'Occam : on y relève deux des références aux *Quodlibet* signalées ci-dessus comme particulièrement précises [1]. Mais aussi on éprouve quelque surprise de les trouver dans une œuvre de physique. En outre il n'y est jamais fait de renvoi dans le corps de l'ouvrage ; rien, en elles, ne prépare la question qui les suit : *Utrum mutatio subita sit aliqua res absoluta totaliter distincta ab omnibus rebus permanentibus* [2]. Enfin le manuscrit de Vienne débute par une question qui est la cent dix-huitième dans celui de Paris : *Utrum possit sufficienter probari quod artificialia addant aliquid super naturalia* [3] ; et la première question : *circa materiam de conceptu queram primo* y devient la question huit. Tout cela invite à se demander si ces sept questions font bien partie de l'ouvrage ou si elles n'y auraient pas été incorporées dans la suite. Cette dernière hypothèse semble de prime abord devoir s'imposer. En effet, dans la deuxième question, Guillaume entreprend de montrer que le concept n'est pas la chose extérieure connue et il apporte, comme deuxième argument, cette remarque que les concepts sont les éléments de la proposition et que « *propositio non componitur ex rebus extra animam, sicut prius probatum est* [4]. Ces mots, *sicut prius probatum est*, ne renvoient manifestement pas à la première question puisque, dans celle-ci, il n'est nullement parlé de l'inaptitude de la chose à servir de sujet ou d'attribut dans la proposition intelligible. Ils ne semblent pas non plus désigner un ouvrage antérieur, car, cinq lignes avant, pour indiquer un écrit où il apparaîtra que l'universel n'existe pas hors de l'âme, Guillaume emploie les mots : *sicut* alias *patebit*, et un peu plus loin les expressions *sicut prius probatum est* reparaissent pour renvoyer à la question I [5]. Les questions relatives à la nature du concept auraient donc fait partie d'un ouvrage autre que les *Questiones*. Cependant ne nous hâtons pas de conclure. En divers endroits le mot *prius* se rapporte à des œuvres précédemment

---

[1] « *Istas rationes quere ultima questione parti quodlibeti.* » Fol. 1, col. 1. — « *Responsiones ad ista quere 13 questione quinti quodlibeti.* » Fol. 2, col. 2.

[2] *Ms.* 17841 ; fol. 2, col. 2.

[3] *Ms.* 17841, fol. 20, col. 2. Dans ce manuscrit les questions ne sont pas numérotées. On a pris soin de les compter.

[4] *Ms.* 17841, fol. 1, col. 1.

[5] *Op. cit.* : « *Dico breviter quod sic, quia conceptus non est res extra animam nec est res in anima tantum objective sicut prius probatum est.* » La question I a pour titre : *utrum conceptus sit aliquod fictum habens tantum esse objectivum.*

parues : *sicut prius dictum est in quodlibet. Ad argumentum responsum est prius nona questione secundi quodlibeti* [1]. D'autre part, dans les questions traitant de la nature du concept la réponse de Guillaume débute par la formule suivante : *ad istam questionem dico breviter* [2]. Or c'est par cette formule, qui ne se rencontre pas dans ses autres écrits, que Guillaume introduit presque toujours dans les *Questiones* sa réponse aux problèmes qu'il soulève. Enfin et surtout à la question 51, Guillaume remarque que la continuité du temps s'explique comme s'explique la continuité du mouvement : *Respondeo ad habendum continuationem in tempore oportet recurrere ad continuationem in motu, de qua dictum est supra in materia de motu questione 29* [3]. Or c'est bien à la question 29 que se trouve traitée la continuité du mouvement [4]. Et pour obtenir le chiffre 29 il faut compter toutes les questions antérieures du manuscrit y compris celles qui sont relatives à la nature du concept. Au reste, la présence de celle-ci dans une œuvre de physique se peut expliquer. Guillaume va appliquer ses conceptions nominalistes aux problèmes de physique. Il va montrer que le mouvement, le lieu, le temps, le nombre, etc., ne sont pas des réalités distinctes, mais simplement des noms, des concepts désignant le mobile, la chose comptée, etc. On comprend qu'il commence par rappeler les grandes lignes d'une doctrine dont il va continuellement s'inspirer. Bref, les questions relatives à la nature du concept font partie des *Questiones in libros physicorum*. Elles trouvent leur emplacement naturel en tête de l'ouvrage. A ce point de vue, les manuscrits 17841 et 956 doivent être préférés à celui de Vienne [5].

Il faut s'attendre à retrouver dans le manuscrit 17841 les erreurs accidentelles dont nulle copie n'est exempte. Des mots ont été passés, ajoutés ou changés. Des membres de phrases, des phrases entières ont sauté [6]. Une étude minutieuse du texte nous

---

[1] *Op. cit.*, fol. 18, col. 2 ; fol. 7, col. 3.

[2] Sauf dans la première question où on lit simplement : *quod sic.* Dans la deuxième, il y a *respondeo*, au lieu de *dico.*

[3] *Ms. cit.*, fol. 10, col. 4.

[4] *Ibid.*, fol. 7, col. 1.

[5] Ce manuscrit place sept questions avant la question 1. Il est vraisemblable qu'un cahier s'était trouvé déplacé dans le manuscrit que le copiste reproduisait.

[6] Signalons une de ces variantes parce qu'elle donnerait à penser que les questions ont été mal ordonnées. Au fol. 22, deuxième colonne du verso, on lit : *sicut post dicetur in materia de motu unus effectus determinat sibi*

a révélé des lacunes autrement graves, d'autant plus graves que les deux autres manuscrits ne les comblent peut-être pas toutes. Au folio 12, verso, deuxième colonne, Guillaume avance une première conclusion à savoir que la ligne n'est pas quelque chose de distinct de la superficie ayant une substance indivisible pour sujet. Il apporte cinq preuves à l'appui de sa thèse et il ajoute : *quere istas rationes prima questione de punctis, videlicet 59.* Or la première question où Guillaume traite du point est la cinquante-septième dans le manuscrit. On ne peut pas dire que le chiffre cinquante-neuf est une faute de copiste, car un peu plus loin après avoir énuméré les raisons qu'il a de ne pas faire du point un accident informant une substance divisible, Guillaume renvoie à la question 60 : *quere ista questione 60* [1]. Or cette question, qui devrait porter le numéro soixante, est la cinquante-huitième dans le manuscrit [2]. Le manuscrit a donc omis deux questions. Ce n'est pas tout. Guillaume consacre au problème du point six questions. Les quatre premières sont énoncées en ces termes. *Utrum punctus sit accidens indivisible existens subjective in indivisibili substantia* [3]. *Utrum punctus sit accidens indivisibile subjective existens in substantia divisibili* [4]. *Utrum sit aliquod indivisibile principians vel terminans lineam* [5]. *Utrum punctus sit aliquod indivisibile continuans partes linee* [6]. La cinquième ques-

---

certum agens. Or les questions concernant le mouvement occupent les folios 3-8 et l'on retrouve au folio 7, col. 2, dans une question intitulée : *Utrum eadem alteratis numero potest per naturam redire*, les considérations auxquelles fait allusion ce renvoi. Faut-il donc conclure que l'ordre du manuscrit 17841 est défectueux ? Non pas. C'est la version du copiste qui est ici défectueuse ; car, dans des questions antérieures, il est dit, en des termes qui ne peuvent pas laisser de doute, que les problèmes relatifs au mouvement ont été déjà étudiés : *de qua dictum est in materia de motu questione 29.* Fol. 10, col. 4. *Quere ejus expositionem supra questione ultima de motu.* Fol. 13.

[1] Fol. 12, col. 3.

[2] Que la question 60 corresponde à la question 58 du manuscrit, la confrontation des textes le prouve amplement. Au fol. 12, Guillaume prouve sa conclusion par quatre raisons et c'est bien à la question 58 : *Utrum punctus sit accidens indivisibile subjective existens in substantia divisibilis* Fol. 11, col. 4) que ces raisons ont été énoncées dans le même ordre et développées. On nous excusera de ne pas reproduire les textes : ils sont trop longs.

[3] Fol. 11, col. 3.

[4] *Ibid.*, col. 4.

[5] *Ibid.*

[6] Fol. 12, col. 1.

tion, très courte, a pour but de préciser quelle a été sur ce point l'opinion d'Aristote et la sixième d'indiquer en quel sens on peut dire que le point est un être. Quand on connaît les autres écrits de Guillaume d'Occam, on s'aperçoit que deux hypothèses qu'il a coutume d'envisager : le point a pour sujet un accident indivisible, le point a pour sujet un accident divisible, ne sont pas discutées. Et comme Guillaume semble bien vouloir traiter le problème à fond, comme d'autre part ce problème lui tenait certainement à cœur, on en vient à se demander s'il ne manquerait pas encore en cet endroit deux questions. La structure des questions suivantes fournit une première raison de le penser. Quand il traite de la réalité de la ligne et de la superficie, Guillaume envisage les deux hypothèses omises ci-dessus et il donne même à entendre qu'à propos du point il en a déjà fait la critique [1]. Un examen attentif du texte achèvera de nous convaincre. Les questions dont nous avons reproduit ci-dessus l'énoncé devront porter les numéros 59, 60, 61 et 62, puisqu'on nous dit que la première question consacrée au problème du point est la cinquante-neuvième. Or qu'arrive-t-il ? Traitant de la distinction de la ligne et de la superficie, Guillaume énonce d'abord deux conclusions accompagnées la première de cinq et la seconde de trois preuves, et pour le développement de ces preuves qu'il ne fait qu'énoncer, il renvoie le lecteur aux questions 59 et 60, où ces arguments se trouvent en effet. *Quere istas rationes prima questione de punctis videlicet 59ª. Quere ista questione 60ª* [2]. Ces deux renvois sont bien ceux qu'on attend. Mais quand Guillaume formule ses cinquième et sixième conclusions : *linea non est principium superficiei nec ejus terminus, linea non est talis parva res continuans partes superficiei ad invicem*, et qu'il rappelle les arguments développés dans les troisième et quatrième questions mentionnées ci-dessus ce n'est pas, comme cela devrait être, aux questions 61 et 62, mais aux questions 63 et 64 qu'il veut que l'on se reporte. *Quere ista in questione 63. Quere ista in questione 64* [3]. Poursui-

[1] Fol. 12 v°. *Tertia conclusio est quod linea non est subjective in accidente indivisibili... Quarta conclusio est quod linea non est subjective in accidente divisibili.* Col. 1. *Secunda suppositio est quod superficies non est subjective in aliquo accidenti indivisibili. Et iste suppositiones probantur sicut precedentes conclusiones de punctis et de linea*, col. 2.

[2] Fol. 12 v°, col. 1 et fol. 11 v°, col. 1.

[3] Fol. 12 v°, col. 1. Que les questions 63 et 64 désignent, dans ces références, les questions 3 et 4 relatives au point dans le manuscrit 17841, c'est certain. On en a pour preuve d'abord leur énoncé et ensuite ceci. Guil-

vons notre lecture. Après le problème de la ligne, Guillaume aborde celui de la superficie et ici encore il renvoie aux passages où il montre que le point n'est, à aucun titre, une réalité distincte. Pour être différente, la façon dont il s'exprime n'est pas moins significative. A propos de sa troisième conclusion : *superficies non est alia res distincta continuans partes corporis*, il expose cinq arguments dont trois sont suivis des références suivantes : *Quere in sexta questione de punctis. Quere istud questione sexta de punctis. Quere istam rationem questione sexta de punctis* [1]. Or ces arguments figurent dans la quatrième des questions relatives au point que reproduit le manuscrit. Guillaume énonce ensuite une quatrième conclusion : *superficies non est principium corporis nec terminus ejus.* Ici énoncé et arguments rappellent les arguments et l'énoncé de la troisième question relative à la nature du point. Or la référence de Guillaume est ainsi conçue : *Quere ista questione quinta de punctis* [2]. Ainsi d'une part dans les références la question 3 devient la question 5, et la question 4, la question 6. D'autre part, des questions qui, si le manuscrit 17841 était complet, devraient, dans ces mêmes références, porter les numéros 61 et 62, portent les numéros 63 et 64. Il manque donc bien deux questions. Si nous examinons le texte de plus près encore, nous serons en mesure de restituer à ces questions leur titre et à chacune son numéro d'ordre. Commençons par les pages où Guillaume traite de la superficie. La superficie, remarque-t-il, n'est pas une réalité distincte du corps ayant pour sujet un accident divisible et cette conclusion se prouve de multiples manières [3]. Guillaume expose seulement deux arguments, l'exposé du deuxième s'achevant en ces termes : *Querendum est sicut prius et quarta questione de punctis est quesitum* [4]. Le mot *prius* désigne la question précédente où il vient de traiter de la réalité de la ligne. Reportons-nous donc à celle-ci. Nous y lisons : *Quarta conclusio est quod linea non est subjective in accidenti divisibili ;*

---

laume prouve la cinquième conclusion au moyen de trois raisons. Ces trois raisons figurent dans la question 3 du point. Il prouve la sixième conclusion par cinq arguments dont quatre précèdent et un autre suit la référence. Or les quatre premières raisons sont effectivement développées dans la quatrième question du point.

[1] Fol. 12 v°, col. 2.

[2] *Ibid.*

[3] *Secunda conclusio est quod superficies non est subjective in accidente divisibili. Hec conclusio probatur multipliciter.* Fol. 12 v°, col. 2.

[4] *Ibid.*

quod probatur multipliciter, et nous retrouvons en preuve de cette conclusion les mêmes arguments suivis d'un renvoi analogue : *querendum est sicut in 62 questione* [1]. Et immédiatement avant nous lisons : *Tertia conclusio est quod linea non est subjective in accidente indivisibili* [2]. Guillaume énonce le principe des trois arguments par lesquels cette conclusion se prouverait ; puis il ajoute : *Quere ista in questione 61* [3]. Or dans les questions reproduites par le manuscrit 17841 rien ne correspond ni à ces thèses ni aux arguments par lesquels Guillaume les prouve et qu'il déclare avoir développés quand il a traité le problème du point. Dès lors, la conclusion se dégage incontestable. Le manuscrit a omis deux questions ; ces questions devaient porter les numéros 61 et 62, c'est-à-dire prendre place immédiatement avant la question ainsi conçue : *Utrum punctus sit aliquod indivisibile principians vel terminans lineam* [4]. Elles étaient formulées comme il suit : *Utrum punctus sit subjective existens in accidente indivisibili. Utrum punctus sit subjective existens in accidente divisibili.* Enfin elles se succédaient dans l'ordre que l'on vient d'indiquer. Nous ne sommes pas au bout de nos surprises. Dans le manuscrit 956 de la Bibliothèque vaticane la question : *Utrum possit sufficienter probari quod artificialia addant aliquid supra naturalia* porte le numéro 118 comme elle est la cent dix-huitième dans le manuscrit 17841. Mais tandis que celui-ci contient seulement 150 questions, le manuscrit 956 en comporte 152 [5]. Par conséquent dans la partie comprise entre la cent dix-huitième question et la dernière, le manuscrit en a omis encore deux. D'autre part, puisque la question 118 est la même dans les deux manuscrits, on est en droit de supposer que les quatre questions, omises dans le manuscrit 17841, font également défaut dans le manuscrit de la Bibliothèque vaticane. Celui de Vienne permet-il de combler ces lacunes ? Nous l'ignorons. Espérons que quelque chercheur nous l'apprendra en nous donnant une édition critique des *Questiones in libros physicorum*.

Car cet ouvrage pourrait bien n'être pas dépourvu d'intérêt. En effet, tandis que dans ses autres ouvrages Guillaume noie

---

[1] Fol. 12 v°, col. 1.
[2] *Ibid.*
[3] Fol. 11 v°, col. 1.
[4] Fol. 11, v°, col. 2.
[5] Pelzer (A.). *Bibliothecae apostolicae vaticanae... codices vaticani latini*, T. II, *pars prior*, 1931, p. 409.

souvent la conception à laquelle il se rallie dans un dédale d'opinions diverses, ici ce sont ses opinions qu'il a pour but d'exposer. La réponse à la question débute presque toujours par une des formules suivantes : *Ad istam questionem dico breviter quod non ; dico breviter quod sic ; dico primo quod ; in ista questione est conclusio certa : in ista questione teneo duas conclusiones ; teneo tres conclusiones ; pono septem conclusiones*, etc. [1]. D'autre part, étant, si l'on excepte la *Somme de logique*, le dernier en date des écrits philosophiques de Guillaume d'Occam, il nous fait connaître la dernière forme qu'a prise sa pensée. Sur certains points de doctrine, par exemple sur la théorie de l'instant et sur celle du mouvement, on y rencontre des exposés plus synthétiques et d'une précision parfaite [2]. Les cinq questions où Guillaume traite du principe de causalité, de sa portée métaphysique et de l'existence d'un premier efficient ont au moins l'avantage de ramasser en un tout des considérations éparses dans ses autres ouvrages [3]. En outre, si on se livrait à une étude minutieuse de cet ouvrage, peut-être verrait-on s'avancer de plus en plus au premier plan ce qui semble avoir été l'une des idées animatrices de la philosophie de Guillaume d'Occam et l'on aurait chance de mieux comprendre le sens et la portée historique du système qu'il a conçu ou tout au moins synthétisé. Les *Questiones in libros physicorum* méritent enfin de retenir l'attention pour un motif d'ordre tout différent. Il existe actuellement deux éditions des *Quodlibets* de G. d'Occam : l'édition de Paris 1488 (n. s.), et l'édition de Strasbourg 1491. Ces deux éditions ne rangent pas les questions dans le même ordre, elles ne les répartissent pas de la même façon entre les divers *quodlibets*. Certes, pour celui qui essaie de suivre la pensée de G. d'Occam dans son évolution, l'ordre des questions quodlibétiques n'a pas la même importance que la chronologie de ses différents ouvrages. Il n'est pourtant pas négligeable puisque les soutenances quodlibétiques se tenaient

---

[1] Fol. 1 ; 6 v°, col. 1 ; 7, col. 1, 2 ; 3, v°, col. 1.

[2] Fol. 11, col. 1-2.

[3] Fol. 22. Voici les titres des questions : *Utrum in causis essentialiter ordinatis secunda dependeat a prima. Utrum in causis essentialiter ordinatis causa superior sit perfectior. Utrum causae essentialiter ordinate necessario requiruntur simul ad causandum effectum respectu cujus sunt cause essentialiter ordinate. Utrum potest sufficienter probari primum efficiens per productionem distinctam a conservatione. Utrum potest sufficienter probari primum efficiens esse per conservationem.*

à l'Avent et au Carême durant quatre années consécutives. On dira peut-être que pour savoir laquelle des deux éditions de Strasbourg ou de Paris est la meilleure, il faudrait comparer les manuscrits. Sans doute, mais si, chose possible, les manuscrits présentaient eux aussi des divergences [1], on ne serait guère plus avancé. Il ne faut donc rien omettre de ce qui peut aider à résoudre ce problème délicat. Les *Questiones* apportent précisément un élément de solution. Reportons-nous, en effet, aux deux dernières références aux *Quodlibets* que nous avons signalées comme particulièrement importantes. La première, nous l'avons vu, concerne les raisons que Guillaume a de ne pas admettre la théorie du « *fictum* » et elle invite le lecteur à se reporter à la dernière question du quatrième *quodlibet*. Or la question que vise ce passage se trouve bien dans l'édition de Paris à l'endroit que la référence indique : mais elle devient la question 19 dans l'édition de Strasbourg. La deuxième renvoie à la deuxième question du septième *quodlibet*. La question dont il s'agit est bien la deuxième dans l'édition de Paris, elle est la septième dans celle de Strasbourg. Ainsi sur vingt-trois renvois que renferment les *Questiones*, il se produit à deux reprises une divergence entre les deux éditions et dans les deux cas c'est avec l'édition de Paris que ces références concordent. Comme celles-ci sont manifestement l'œuvre de G. d'Occam, elles constituent un renseignement précieux sur l'ordre qu'il conviendrait d'adopter dans une édition critique des *Quodlibet* [2].

On l'aura peut-être remarqué, dans la liste dressée ci-dessus, les deux derniers renvois ne sont pas, comme les autres, suivis de l'indication du passage auxquels ils invitent le lecteur à se reporter. L'une de ces références vise indiscutablement les *Quod-*

---

[1] Et ils en présentent ; par exemple, l'avant-dernière question du quatrième *quodlibet*, édition de Paris, manque dans le manuscrit 956 de la bibliothèque vaticane, mais le vat. lat. 3075 la reproduit. Cf. Pelzer A., *Bibliothecae apostolicae vaticanae... codices vaticani latini*, T. II, *pars prior*, p. 403.

[2] La remarque que nous apportons ici est d'autant plus importante qu'elle permettrait de choisir entre les divers manuscrits. Ainsi le manuscrit vat. lat. 956 omet à la fin du quatrième *quodlibet* la question : *Utrum intentiones prime et secunde realiter distinguantur*.. Le manuscrit vat. lat. 3075 la place, comme l'édition, en dernier lieu. C'est évidemment ce deuxième manuscrit qu'il faut suivre puisque dans le passage des *Questiones* Guillaume la désigne comme étant la dernière du quatrième *quodlibet* : *Istas rationes quere ultima questione quarti quodlibeti*.

libet. Remise dans son contexte, elle devient assez précise pour permettre d'identifier le passage en question. Guillaume soutient qu la privation et le « privé » ne font qu'un. A l'encontre de cette thèse, il soulève une objection tirée de ce principe que le non-être ne s'affirme pas de l'être. Puis, passant à la réplique, il écrit : *concedo majorem ; posset pati calumnia sicut patet in quodlibeto de conceptu negativo* [1]. En dépit de recherches que l'on croit cependant avoir été minutieuses, on n'a trouvé dans les *Quodlibet* aucun passage où cette majeure figure et fasse l'objet d'une réserve. Le passage nous a-t-il échappé ? Il se peut. Mais s'il n'existe pas, une conclusion paraît s'imposer : le texte actuel des *Quodlibet* omet une question ou tout au moins un fragment. Cette hypothèse n'a rien d'invraisemblable quand on sait que l'édition de Paris passe deux questions qui sont reproduites dans celle de Strasbourg. La deuxième référence est à la fois plus précise et plus vague ; plus précise, parce qu'elle indique le numéro d'ordre de la question ; plus vague, parce qu'elle ne fait pas connaître l'ouvrage dont il s'agit. Remettons-la, elle aussi, dans son contexte. Guillaume se demande si la même altération peut se reproduire. Il l'affirme. Après quoi il soulève une objection tirée du principe d'Aristote : *a privatione ad habitum non est regressio.* Puis il formule ainsi sa réponse : « ... *dicit philosophus quod a privatione ad habitum non est regressio quia privatio connotat unam partem temporis in qua non est habitus et iste partes temporis non possunt simul existere. Igitur etc. Pro ista materia quere... ultima q. 2*[i] [2]. Or rien de tout cela ne paraît dans la dernière question du deuxième *quodlibet.* Comme le copiste a laissé entre les mots *quaere* et *ultima* un blanc d'environ deux centimètres, on s'est demandé si cet intervalle ne représentait pas l'espace nécessaire pour transcrire un mot que le copiste n'avait pas pu déchiffrer, et l'on s'est demandé s'il ne s'agissait pas du *Commentaire des Sentences.* Ici encore on n'a rien trouvé. Sachant que les manuscrits ne rangent pas toujours les questions dans le même ordre, on a pris soin de consulter le manuscrit 893 de la Bibliothèque mazarine, le seul des manuscrits parisiens qui contienne le deuxième livre des sentences [3]. Vaine précaution. Le manuscrit donne ici le même ordre que l'imprimé. Le problème

[1] Fol. 19 v°, col. 1.
[2] Fol. 7 v°, col. 1.
[3] Fol. 63-65.

reste donc entier de savoir à quel ouvrage cette référence fait allusion [1].

Le temps passé à ces dernières recherches n'a pas été complètement perdu. On a profité de cette circonstance pour comparer le texte fourni par le manuscrit 893 avec celui de l'édition de 1495. Ce manuscrit est un parchemin mesurant 323 millimètres de haut sur 235 de large. Il compte 163 feuillets et date du XIV[e] siècle. Une note mise au revers du dernier plat en fait connaître partiellement le contenu : *Okan super secundum, tertium et quartum Sententiarum* [2]. La table reproduit les titres de toutes

---

[1] MICHALSKI (*op. cit.*, pp. 4-5) fait figurer ce renvoi au nombre de ceux qu'il apporte. C'est donc l'indice qu'il n'a pas pris soin de confronter les références et les lieux parallèles et qu'il y avait lieu d'entreprendre cette confrontation.

[2] Le manuscrit contient en outre une question anonyme. *Queritur utrum Christus justus legislator sit omnium cognitor.* Cette question occupe exactement deux folios trois quarts (fol. 161-164). L'auteur énonce d'abord trois conclusions : le Christ en tant que Dieu connaît tout *ab aeterno*, en tant qu'homme il connaît tout dans le Verbe d'une connaissance béatifique dès le premier instant de sa conception ; enfin il connaît toutes choses dans leur genre propre d'une science infuse. « *Sed quoniam predicta sunt a sanctis et aliis doctoribus diffuse tractata et pulchre declarata, ideo transeo ad alia* (fol. 161). Il énonce ensuite six questions qui vont faire l'objet de son examen, les unes concernent la théologie dogmatique, d'autres la théologie morale. La question finit ainsi : *Unde in simili papa consulit in quadam decretali quod in casu quis sufficienter excogitationem patiatur et quod melius est hoc facere quam judicio ecclesie contravenire. Et sic finis hujus dubii.* Nous n'avons pas retrouvé mention de l'*incipit* dans le catalogue de B. Hauréau. Divers passages pourraient peut-être renseigner sur la personnalité de l'auteur et l'époque à laquelle ce fragment fut composé. Au fol. 161 on lit : *modus autem hujus assumptionis aut benedicte unionis dudum fuit a doctoribus parisiensibus per modum doctrine declaratus sufficienter et traditus luculenter. Nunc autem ulterius modicum procedendo ad hujus doctrine declarationem et deffensam istius veritatis volo, loquendo non per modum conclusionis sed per modum exercitii... speculari...* volo *variare ergo casus secundum potentiam Dei absolutam...* L'attitude adoptée ici par l'auteur : traiter de l'union hypostatique du point de vue de la toute-puissance divine et par mode d'exercice, semble indiquer qu'il a subi l'influence de Guillaume d'Occam. La suite du texte suggère la même hypothèse : l'auteur se montre surtout préoccupé de savoir quelles propositions doivent être tenues pour vraies suivant les cas que l'on peut envisager ; on sent en lui un logicien. On reconnaîtrait encore une parenté avec Guillaume d'Occam à la fin du premier article (fol. 163) où l'auteur déclare qu'il est utile de discuter ces sortes de problèmes car si les raisons qu'on apporte ne font pas pleinement la lumière et ne peuvent pas convaincre les infidèles, elles permettent cependant de défendre contre eux la vérité et de se garder soi-même de l'erreur et de l'hérésie. Néanmoins l'auteur n'est pas un occamiste. Ce ne doit même pas être un franciscain, car dans l'article deuxième (*ibid.*) qui est d'ailleurs extrê-

les questions, y compris celles du premier livre. Ce qui n'a pas empêché le copiste de noter en marge à l'encre rouge : *vacat ista tabula primi libri et queras eam in primo superius* [1]. Le mot *superius* pourrait faire supposer que le manuscrit 893 n'est qu'un fragment d'un manuscrit plus complet contenant tout le *Commentaire des Sentences*. La présence d'un encadrement doré et en couleur sur le premier feuillet ne s'accorde guère avec cette hypothèse. Si l'on en croit le catalogue de la Bibliothèque mazarine [2], le manuscrit est conforme à l'édition de Lyon, mais il omet les *Dubitationes addititie* reproduites dans l'imprimé à la suite du livre IV. Ces deux assertions doivent être rectifiées. Et d'abord, outre les variantes habituelles que toute copie présente, on relève entre le manuscrit et l'édition des divergences profondes. Quelques-unes se rencontrent dans le deuxième livre. Par exemple, le manuscrit omet la fin de la question 19 à partir des mots : *ad probationes primae opinionis* et le début de la question 20 jusqu'aux mois *Hic primo videndum est*, soit treize lignes du texte imprimé [3]. Dans la question 22, la réponse à la quatrième objection : *ad aliud dico quod secundum philosophum, in coelo non est materia*, est rejetée à la fin dans le manuscrit [4]. A la question 26, la dernière du second livre, le manuscrit omet d'abord le passage compris entre les mots : *item notandum* et *dico hic*, soit treize lignes de texte, et il passe toute la finale : *sed de possibili dico*, soit une colonne plus dix lignes de texte [5]. Mais cette finale est reproduite à la fin de la première question du troisième livre où elle est suivie du passage *item notandum* qui, dans l'édi-

---

mement court, il déclare tout net que l'opinion d'après laquelle « nul ne peut être chrétien parfait ou se trouver dans l'état de perfection s'il possède quelque chose en propre ou en commun est non seulement contraire à la foi catholique, mais dangereuse pour toute la communauté des hommes, destructive de toute organisation politique. Bien qu'elle ait été condamnée par l'Eglise on peut en discuter comme on discute des articles de foi. Et l'auteur termine par cette remarque où l'on peut voir un trait destiné aux ordres mendiants : il est plus facile de prêcher une telle pauvreté qu'il ne l'est de l'observer. Cette erreur a source dans l'ignorance de la théologie ou philosophie morale, dans l'absence de prudence naturelle, dans l'envie du bien d'autrui et dans une cupidité perverse. Cette question a été manifestement composée après les décisions de Jean XXII concernant la pauvreté. Son auteur est vraisemblablement un séculier.

[1] Fol. 159 v°.

[2] A. MOLINIER, *Catalogue des manuscrits...* Paris, 1885, t. I, p. 419.

[3] *Ms. cit.*, fol. 49 v°, col. 1 ; *éd. cit.* x.

[4] *Ms. cit.*, fol. 55 v°, col. 2 ; *éd. cit.* L.

[5] *Ms. cit.*, fol. 64 v°, *éd. cit.* T.

tion la précède [1]. La disposition adoptée dans le manuscrit est manifestement défectueuse ; ces deux fragments n'ont aucun rapport avec le sujet de la première question du livre III. La table donnée par le manuscrit ne fait pas mention de la question VII : *Utrum sit ponere statum in formis* [2]. Cette question n'y manque pourtant pas ; mais elle a été fondue en une seule avec la question 6, à laquelle elle est reliée par ces mots : *circa secundum articulum principalem utrum sit ponere statum in formis* [3]. Cette disposition est peut-être préférable à celle de l'imprimé attendu qu'au début de la question 6 on lit : *Hic primo videndum est de modo augmentationis formae, 2° de statu utrum sit vel non* [4]. A la suite des mots *quia iste qualitates sunt ejusdem speciei* qui constituent l'*explicit* de la question 7 dans l'imprimé et de la question 6 dans le manuscrit, celui-ci insère un fragment d'une colonne et demie environ où l'on discute la doctrine de Duns Scot sur l'immaculée conception. Voici l'*incipit* de ce fragment : *ad dubium de positione Joh. in secundo, quomodo beata virgo potuit stare in originali peccato per instans et in tempore immediate sequente potuit sibi infundi gracia dico quod potest dupliciter intelligi* [5]. En voici l'*explicit : Et ratio est quia totum tempus sic acceptum includit omnes partes priores et posteriores et per consequens si pars esset prior toto sic accepto esset prior seipsa etc.* [6]. Ce fragment n'est pas la question 10 du *Quodlibet III* : *utrum beata virgo potuit stetisse in peccato originali tantum per instans.* Mais il offre avec elle un rapport certain de doctrine. Entre la question 8 et la question 9 de l'édition, le manuscrit insère un nouveau fragment qui remplit un folio et demi. Il y est question de la forme du tout. *Ad intelligendum quid totum addit super partes sciendum quod, negando illam formam totius quam ponit Joh. que impossibilis est ad intelligendum, oportet tenere alteram duarum viarum...* [7]. *Respondeo quod aliud est intelligere compositum et esse compositum nam primum puta illud quod est compositum potest intelligi absque hoc quod intelligatur unio*

---

[1] *Ms. cit.*, fol. 69. Dans le manuscrit ce passage débute par les mots *dico hic.*

[2] *Ms. cit.*, fol. 160 v°.

[3] Fol. 82-84.

[4] *Ms. cit.*, fol. 79, col. 1 ; *éd. cit.* A.

[5] Fol. 84 v°, col. 1.

[6] Fol. 85, col. 1.

[7] Fol. 89 v°, col. 1.

vel partes uniri quia intelligendo ipsas partes absolute et cetera, etc., etc. et sic finis [1]. On n'a retrouvé ce fragment ni dans les *Summulae in libros physicorum* ni dans le *Commentaire des Sentences*. La question 9 est suivie dans le manuscrit de deux passages interpolés. Le premier, indiqué en ces termes dans la table : *quid sit nugatio orationis* [2] débute par ces mots : *Circa nugationem vitandam sciendum quod multipliciter vitatur* [3]. Il finit ainsi : *Unde non est nugatio in diffinitione per repetitionem anime intellective et tota causa est de ignorantia unius et intelligentia alterius sicut dictum est* [4]. Le deuxième commence par la remarque suivante : *Notandum est quod secundum opinionem que ponit quod actus intelligendi sit conceptus sicut patet in primo peryarmenias hic debet concedi quod de omni conceptu predicatur ens in quid et primo modo dicendi per se et univoce sicut de entibus extra animam quia per idem argumentum probatur unum et aliud* ; quere unionem (?) entis in eukaristia [5]. Il achève en ces termes : *quia mons aureus significat aliquid compositum et monte et auro quod nec est nec esse potest et de ficto tali nihil potest esse verum secundum philosophum septimo metaphysice. Et sic finis questionis* [6]. Ces deux fragments occupent la valeur d'un feuillet. Le livre IV présente des divergences moins nombreuses, mais qu'il importe néanmoins de noter. Jusqu'à la fin de la question 13, le manuscrit ne présente avec l'édition aucune variante notable. Dans la question 14, il omet tout le début jusqu'aux mots *ad quintum*, c'est-à-dire trois colonnes et demie de texte [7]. Il reproduit ensuite le même texte que l'édition jusqu'aux mots *fide tenendum est* en intercalant toutefois entre *ad quintum* et *dico* les mots *istud non est supra formatum Jo. pro objecto adequato*. Les mots *fide tenendum est* sont suivis de cette remarque qui ne figure pas dans l'imprimé. *Ista responsio pertinet ad rationem sequentem que ponitur infra* [8]. Puis omettant tout le reste de la question 14, c'est-à-dire cinq colonnes et demie, le

[1] Fol. 91, col. 1.
[2] Fol. 160 v°, col. 1.
[3] Fol. 94, col. 2.
[4] Fol. 94 v°, col. 2.
[5] *Ibid.* Le premier livre du *Periermenias* auquel il est fait allusion doit être l'ouvrage de Guillaume d'Occam.
[6] Fol. 95, col. 2.
[7] Flo. 153, col. 2 ; *éd. cit.* C.
[8] Fol. 153 v°, col. 1.

manuscrit insère un fragment qui occupe un peu plus d'une page et où il est question de l'unité de l'intellect. *Contra Averroym de intellectu probatur quod intellectus multiplicatur ad multitudinem individuorum quia suppono tria concessa communiter ab omnibus tam ab Averroym quam ab aliis... Respondeo uno modo secundum theologiam quod Deus concurrit immediate cum omni agente ad producendum quemlibet effectum et prius concurrit ad producendum unum quam aliud. Ideo prius unum producitur quam aliud. Alia responsio est secundum philosophiam* [1]. Immédiatement après cette dernière phrase, le manuscrit reproduit les *Dubitationes addititie* rejetées à la fin du *Commentaire* dans l'édition de 1495. *Prima dubitatio est...* [2]. Ces *dubitationes* et les fragments qui les précèdent sont fondus en un tout avec la question 13. C'est au reste ce qu'indique la phrase ajoutée aux mots : *ideo nunc pertranseo*, qui constituent l'*explicit* de l'imprimé, *Haec de questione penultima hujus* [3]. Vient ensuite la question 14 de l'édition : *Queritur ultimo utrum voluntas beata necessario fruatur Deo.* Le texte est, à part quelques variantes sans importance, celui de l'édition, mais le passage reproduit antérieurement à la suite de la question 13 est omis. Le manuscrit s'achève en ces termes : *Ad ultimum patet in ordinatione Okam quod delectatio est in anima subjective. Responsionem quere. Ad argumenta principalia patet ex dictis* [4]. On le voit, le manuscrit présente avec l'édition des divergences notables. D'autre part, les *Dubitationes addititie* n'y font pas défaut comme l'a supposé l'auteur du catalogue de la mazarine. Ce détail a son importance. Quand, dressant la table du quatrième livre, les éditeurs de 1495 en arrivent à ces *dubitationes*, ils laissent entendre qu'ils ont éprouvé à leur sujet quelque doute [5]. Avant de conclure à leur authenticité,

---

[1] Fol. 153 v° 154.

[2] *Ibid.*

[3] Fol. 157 v°, col. 1.

[4] Fol. 159.

[5] *Ultimo circa finem operis sunt quedam dubitationes quas corruptas invenimus nec eas supplere ausi sumus utpote qui de nostro nihil huic operi addendum duximus ; optimo tamen quam poluimus modo in locum suum, non sine peritiorum quam nos auxilio, sic redigimus.* On remarquera que le texte de l'imprimé, que les éditeurs soupçonnaient fautif, est conforme à celui du manuscrit 393. On remarquera en outre que les éditeurs ne disent pas si les *dubitationes* en question se trouvaient placées à la fin du ou des manuscrits qu'ils avaient en main. Il y a là un problème de critique textuelle qui n'est pas facile à résoudre.

il faudrait s'assurer qu'elles figurent dans les manuscrits et déterminer la valeur de ceux qui les renferment. Les remarques apportées dans la dernière partie de cet article aideront peut-être à résoudre ce problème.

Dans une communication que l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres lui fit l'honneur de reproduire dans son bulletin, l'auteur de ces lignes écrivait : « Une édition critique des œuvres de G. d'Occam serait un travail du plus haut intérêt, mais aussi qui exigerait une prudence extrême. » Il serait heureux d'avoir apporté sa modeste contribution à cette vaste entreprise, en attendant de faire davantage si Dieu lui prête vie et loisirs.

L. Baudry.

CATALOGUE DES MANUSCRITS DIONYSIENS DES BIBLIOTHÈQUES D'AUTRICHE

par

le P. G. Théry, O. P.

AVANT-PROPOS

Les écrits du Pseudo-Denys ont eu sur les spéculations du moyen âge une influence considérable, en étendue et en profondeur. Depuis des années, nous avons étudié ce problème, essayant d'y apporter un peu de lumière. Nous avons dans ce but parcouru une grande partie des bibliothèques de l'Europe, dépouillé les catalogues des fonds qui nous étaient accessibles. Au fur et à mesure, nous avons fait connaître quelques-uns des principaux résultats de nos recherches et nos plus importantes trouvailles.

Nous avons d'abord établi ce fait essentiel pour l'histoire du courant dionysien, que le manuscrit grec, actuellement 437 de la bibliothèque nationale de Paris, avait servi de base aux traductions d'Hilduin et de Scot Erigène. Ensuite dans le tome premier de nos *Etudes dionysiennes*, nous avons démontré qu'avant Scot Erigène, Hilduin abbé de Saint-Denis avait déjà fait élaborer une traduction complète du *Corpus Dionysiacum*, et nous avons essayé en étudiant minutieusement le texte de cette première version de dégager les méthodes en usage au IX^e^ siècle à l'abbaye de Saint-Denis.

Le tome II sous presse depuis plus de trois ans, qui paraîtra bientôt, reproduit le texte même d'Hilduin comparé au manuscrit grec qui a servi de base, et à la version de Scot Erigène. Le tome III, complètement achevé, est consacré à la question fort enchevêtrée, de l'aréopagitisme au IX^e^ siècle.

Entre temps, nous avons publié sur Scot Erigène, Jean Sarra-

zin, Thomas Gallus des travaux d'approche qui annoncent des études plus étendues sur ces traducteurs et commentateurs de Denys. Ces études, si Dieu nous prête vie et santé, comprendront une dizaine de volumes.

D'autre part, nous croyons utile de publier l'inventaire des manuscrits sur lesquels reposent toutes nos études. Cet inventaire est déjà par lui-même une histoire du courant dionysien. De plus il nous permettra d'apporter à des problèmes secondaires, mais non point négligeables, une réponse plus précise. Enfin, nous croyons qu'un inventaire par sujet, élaboré par des spécialistes, est le seul qui puisse aboutir à des résultats sérieux et définitifs [1]. Nous commençons cette série d'inventaire par les bibliothèques de l'Autriche pour des raisons toutes accidentelles et pratiques. Dans un premier séjour en Autriche, en 1926, nous avons étudié les principaux manuscrits dionysiens de la B. N. de Vienne, du couvent des Dominicains, du Schottenkloster ; ceux des bibliothèques cisterciennes d'Heiligenkreuz, de Lilienfeld, de Zwettl ; des bibliothèques bénédictines de Melk, d'Admont. Pour préciser un grand nombre de points, étudier à nouveau ces manuscrits dont quelques-uns sont d'une importance capitale pour l'histoire de la pensée du moyen âge, un second séjour en Autriche nous était absolument nécessaire. Nous avons pu le faire en août-septembre 1933, grâce à M. le ministre de l'Education nationale, A. de Monzie, à qui il nous est si agréable d'exprimer notre affectueuse reconnaissance.

En Autriche, nous avons reçu un accueil des plus chaleureux, tant à la B. N. de Vienne, que dans les bibliothèques conventuelles. A tous les directeurs de ces bibliothèques, nous exprimons aussi notre très sincère reconnaissance [2].

*
* *

[1] Dans notre description des manuscrits d'Autriche, nous n'avons pas du tout l'intention de faire l'histoire de toute la tradition littéraire de Denys. Nous ne dirons que ce qui est strictement nécessaire pour comprendre la valeur de nos manuscrits. Nous éviterons également à dessein — sauf dans certains cas particuliers — de rapprocher ces manuscrits autrichiens des autres manuscrits similaires qui se trouvent en France, Allegne, Angleterre, Italie, etc. Ces rapprochements et ces problèmes seront exposés en temps opportun. Il nous paraît que c'est la meilleure méthode de procéder d'une façon claire.

[2] Mgr A. Pelzer, scriptor à la Bibliothèque Vaticane, a bien voulu revoir notre travail, nous suggérer un certain nombre de remarques. On com-

INTRODUCTION

Nous avons étudié dans les bibliothèques d'Autriche environ 150 manuscrits relatifs à l'histoire de la philosophie et de la théologie médiévale. Mais nous ne parlerons ici que de nos recherches sur le courant dionysien. D'autre part, notre but n'est pas de donner une analyse de toutes les pièces d'origines diverses contenues dans ces manuscrits; nous nous arrêterons uniquement sur les parties intéressant notre sujet précis : vies, traductions et commentaires de Denys du IX^e^ au XIV^e^ siècle. Quand il y a lieu, nous ajoutons à nos descriptions quelques remarques qui permettront de déterminer la valeur historique et critique de ces manuscrits, d'en faciliter l'usage, d'éclairer tel ou tel point particulier.

A ces remarques nous devons joindre ici quelques considérations plus générales sur les principaux résultats de notre enquête.

I. — Le vieux fonds dionysien

1. — La version de Scot Erigène

Pour les ouvrages dionysiens, la « vetus translatio », l' « antiqua translatio », est représentée, comme on le sait, par la traduction de Jean Scot Erigène. Jusqu'à Sarrazin, c'est la seule version assimilable du *Corpus dionysiacum* ; après Sarrazin on continuera encore à la transcrire dans les monastères. Dans tous les pays d'Europe cette traduction de Scot Erigène constitue le vieux fonds dionysien.

D'une façon générale, les manuscrits de Scot Erigène se présentent de la façon suivante :

a) Pièces accessoires :

Poésie de Scot : Hanc libam : *P. L.*, t. CXXII, 1029-1030 ; *Mon. Germ. hist., Poet.*, III, 2, p. 547.

Lettre de Scot à Charles le Chauve : Valde quidem admiranda = *P. L., ibid.*, 1031-1036 ; *M.G.H., Epist.*, VI, Pars I, p. 158.

Lettre d'Anastase à Charles le Chauve : Inter cetera studia = *P. L., ibid.*, 1025-1030 ; *M.G.H., Script.*, VII, pp. 430-434.

---

prendra facilement que nous ayons attaché un très grand prix à son jugement. Qu'il daigne accepter l'expression de notre affectueuse reconnaissance.

b) Hiérarchie céleste :

Titre des chapitres = *P. L.*, *ibid.*, 1035-1036.
Epigramme : Angelicae sapientiae = *P. L.*, *ibid.*, 1037.
Poésie : Lumine sidereo = *P. L.*, *ibid.*, 1037-1038 ; *M. G. H.*, *ibid.*, p. 548.
Texte de la H. C. = *P. L.*, *ibid.*, 1037-1070.

c) Hiérarchie ecclésiastique :

Epigramme : Symbola divinorum = *P. L.*, *ibid.*, 1069.
Titres des chapitres, suivis de la pièce *Precumbentium* = *P. L.*, *ibid.*, 1069-1071.
Texte de la H. E. = *P. L.*, 1071-1112.

d) Noms divins :

Epigramme : In animum splendor = *P. L.*, *ibid.*, 1111.
Titres des chapitres = *P. L.*, *ibid.*, 1111-1112.
Texte des N. D. = *P. L.*, *ibid.*, 1111-1172.

e) Théologie mystique :

Epigramme : Novam claritatem = *P. L.*, *ibid.*, 1171 (plus rarement transcrit).
Titres des chapitres = *P. L.*, *ibid.*, 1172.
Texte de la T. M. = *P. L.*, *ibid.*, 1171-1176.

f) Les 10 lettres authentiques du Pseudo-Denys = *P. L.*, *ibid.*, 1177-1194.

*
* *

On trouve quelquefois dans les manuscrits du vieux fonds dionysien, l'omission de telle ou telle pièce accessoire, quelque inversion dans l'ordre de ces pièces, mais cependant d'une façon générale le schéma que nous venons de reproduire représente bien la structure d'un manuscrit dionysien de Scot Erigène. En Autriche, cette antique traduction littéraire de Denys est représentée encore par quelques témoins, peu nombreux, il est vrai, si on compare ces documents aux manuscrits français et allemands.

Voici la liste de ces manuscrits avec les particularités qui les caractérisent :

XII^e siècle

Vienne, Biblioth. nat., 754.	Ierugena ; Gloses interl.	Nobilibus
Heiligen-Kreuz, Abbaye cistercienne, 111.	Gloses marg.	
Zwettl, Abbaye cistercienne, 236.	Ierugena ; Gloses interl.	

XIII^e siècle

Vienne, Biblioth. nat., 971.	Ierugena ; Gloses interl.	Nobilibus
Lilienfeld, Abbaye cistercienne, 128.		
Melk, Abbaye bénédictine, 225.		
Reun, Abbaye cistercienne, 47.		

2. — LES GLOSES INTERLINÉAIRES D'ANASTASE LE BIBLIOTHÉCAIRE

Nous ne voulons pas insister sur l'étude de ces gloses. Nous y consacrerons un travail spécial qui ne sera pas sans intérêt pour l'étude du courant dionysien au moyen âge. Remarquons seulement ici que dans les anciens manuscrits de Scot [B. N. Vienne 754 (XII^e s.), 971 (XIII^e s.), Zwettl, 236 (XII^e s.)], nous trouvons quelques gloses interlinéaires, beaucoup moins nombreuses que dans les manuscrits parisiens.

Ces gloses révèlent toutes une même fin : latiniser la version de Scot en remplaçant les hellénismes comme *symbolice*, *anagogia*, etc., par des expressions d'origine latine. Voir P. G. THÉRY, *Scot Erigène, traducteur de Denys*. Extrait du *Bulletin du Cange*, t. VI, 1931, pp. 55-57.

Dans l'histoire de la pénétration de la pensée de Denys dans les spéculations médiévales, ces gloses interlinéaires font la transition entre l'échec d'Hilduin, la demi-réussite de Scot Erigène, et la traduction de Sarrazin. Elles ont préparé le travail de ce dernier, et d'autre part, les commentaires du XIII^e siècle n'auront garde de les négliger.

Ces gloses que nous trouvons dans les plus anciens manuscrits de Scot représentent le travail personnel d'Anastase le Bibliothécaire, qu'il nous indique lui-même en écrivant le 23 mars 875 à Charles le Chauve : « Sed et, sicubi oportunum fore conpexi, ex me quoque, quoniam aliter esse non potuit, paucissima quaedam, et quae facilius ab intelligenti agnosci poterunt interposui »,

P. L., t. CXXII, 1027-1028, l. 34-35 ; *M. G. H.*, *Epistole*, VII, (*Epist. Karol. Aevi* V), Berlin, 1928, pp. 432, 25.

Plus tard, aux XIII^e^-XIV^e^ siècles, ce travail d'Anastase sera pour ainsi dire obscurci par l'adjonction de gloses interlinéaires extraites de la version de Jean Sarrazin, de la paraphrase de Thomas Gallus (ms. 18105 de la B. N. de Paris, XIII^e^ s.), mais il suffit d'un peu de patience pour restituer dans leur teneur primitive les gloses du IX^e^ siècle ; et nous avons pour nous aider dans ce travail de reconstitution, d'excellents manuscrits, comme nous le montrerons plus tard.

3. — Gloses marginales : les Scholies de Maxime

Ici non plus, ce n'est pas le lieu de nous attarder sur ce sujet. Nous n'en dirons qu'un simple mot nous réservant de traiter à fond cette question. Les Scholies de Maxime représentent le premier commentaire philosophique de Denys. Traduites en latin par Anastase le Bibliothécaire, adjointes par lui comme gloses marginales à la version de Scot, ces Scholies ont été souvent transcrites au moyen âge, utilisées par les commentateurs.

En Autriche, on ne trouve ces Scholies que dans un seul manuscrit du XII^e^ siècle, le ms. 111 de Heiligen-Kreuz.

Au fond, même en tenant compte de ce que les anciens catalogues nous indiquent, on perçoit bien dans les anciens monastères autrichiens une certaine curiosité pour les ouvrages de Denys : une bonne bibliothèque doit les avoir, mais on ne sent jamais un véritable désir de s'assimiler cette pensée dionysienne, aux XII^e^-XIV^e^ siècles. Il faut attendre le XV^e^ siècle, pour percevoir ce souci. Encore ne sera-t-il que très limité, et aura-t-il surtout un but apologétique, comme nous le verrons bientôt.

4. — La pièce « Nobilibus quondam » des manuscrits 754, 971, de la Bibliothèque nationale de Vienne

La poésie *Nobilibus... misella fores*, a été souvent éditée. Sur ces éditions, voir Traube, *loc. cit.*, p. 554, n° 1. A ces éditions, il faut ajouter celle de Denis, *op. cit.*, p. 683.

D'après Traube, cette pièce aurait été composée par un napolitain peu après 878 : « Id quod non pono, sed possum probare, probaboque alio loco, versus illi contra Romam scripti sunt paulo post a. 878 a grammatico aliquo Neapolitano », *loc. cit.*, p. 554.

E. K. Rand, *Supposed Autographa of John the Scot*, dans *University of California, Publications in classical Philology*, 1920, t. V, p. 3, ne pense pas que l'érudit allemand ait maintenu cette manière de voir. H. Bett, *Johannes Scotus Erigena : A Study in medieval Philosophy*, Cambridge, 1925, p. 12 conserve, par ailleurs, l'attribution de cette pièce à Scot Erigène ; M. Esposito, *The poems of Colmanus « Nepos Cracavist » and Dungalus « Praecipuus Scottorum »*, dans *Journal of Theological Studies*, t. XXXIII (1932), p. 118, n° 7 pose à nouveau le problème de l'origine érigénienne de cette poésie, mais sans apporter de solution définitive [1]. Voir Cappuyns, *op. cit.*, p. 78, n° 3, p. 160.

*
* *

Traube, *loc. cit.*, attachait une grande importance à la présence de cette poésie pour la classification des manuscrits de la version de Scot Erigène. Il divisait ces manuscrits en trois grandes familles.

1. Famille gallicane :

a) Caractérisée par la présence de la lettre d'Anastase à Charles le Chauve : *Inter cetera studia* (P. L., t. CXXII, col. 1026-1030 ; *Mon. Germ. Hist., Script.*, t. VII, pp. 430-434 ;
Par les corrections d'Anastase et l'addition des gloses de Maxime le confesseur ;
Par la forme d'*Eriugena*.

b) Cette famille serait représentée par les manuscrits suivants :
Berlin Meerm. 46 (Philipps 1668) (x^e s.) ;
Florence, Laur., 89 sup. 15 (xi^e s.) ;
Berne, 19 (x^e-xi^e s.) ;
Avranches, 47 (xii^e s.) ;
Darmstadt, 30 (xii^e s.) ;

[1] « Further investigation is required (cf. Pascal, *Poesia latina Medievale*, 1907, pp. 85-86, and Manitius, *Gesch. der lat. Lit. des Mittelalters*, I, 1911, pp. 332, 339). The poem is appended in several MSS to the version of the work of Pseudo-Dionysius edited by Johannes Scottus, and the sarcastic tone and subject-matter (especially the exaltation of Constantinople and the Greeks at the expense of Rome) would tend to indicate Johannes as the author. »

Paris B. N. n. a. l. 1490 (x^e s.). Voir MANITIUS, *op. cit.*, p. 333, n° 2).

c) C'est d'après un manuscrit de cette famille que Hugues de Saint-Victor aurait commenté la *Hiérarchie Céleste* et Jean Sarrazin élaboré sa revision de la version de Scot. (Voir ROSE, *Die lat. Meerman. Hss.*, p. 68 ; Traube ajoute le ms. de Chartres 131 et Toulouse 151.)

2. Famille italienne :

a) Origine : au x^e siècle, Jean duc de Campanie aurait fait copier la traduction de Scot d'après un ms. de la famille gallicane. Cette copie serait la souche de la famille italienne. Voir Otto HARTWIG, *Die Uebersetzungsliteratur Unteritaliens in der normannischstaufischen Epoche*, dans *Centralblatt für Bibliothekswesen* III (1886), p. 165.

b) Caractéristique :
Omission des additions d'Anastase (Gloses et Scholies) ;
Au lieu d'*Eriugena*, porte *Ierugena* ;

c) Représentants :
Bamberg B, IV. 8 (xi^e-xii^e s.) ;
Mont Cassin, 221 (xi^e s.).

Traube ne connaît que ces deux manuscrits de cette famille.

3. Famille germanique :

a) Origine : au xi^e s., Othon, moine de Saint-Emmeran, fit à son tour copier la traduction de Scot d'après un exemplaire de la famille italienne ;

b) Caractéristiques : les mêmes que la famille italienne sans les additions d'Anastase ; forme *Ierugena*. Mais de plus présence de la pièce *Nobilibus* ;

c) Représentants : Munich, Clm. 14137 (autographe d'Othon)
Vienne, B. N., 971 (xii^e s.)
Vienne, B. N., 754 (xii^e s.)

*
* *

Que faut-il penser de cette classification de ces manuscrits, de l'importance de la pièce *Nobilibus* dans cette classification, et de la place de nos deux manuscrits de Vienne 754 et 971.

a) Abstraction faite de l'examen des manuscrits, à nous en tenir à la simple lecture de Traube, on s'aperçoit que cette clas-

sification repose sur bien des équivoques. Les principes de division sont tout extérieurs et accidentels. Le problème a été envisagé par Traube par le côté le moins important. C'est notre pensée exacte qu'exprime Cappuyns dans son ouvrage *Jean Scot Erigène* (1933, p. 160) : « Ce classement de l'ingénieux philologue de Munich est à reviser sur plus d'un point, comme il résulte avec une nouvelle clarté des récents travaux du P. Théry. S'il est vrai que la présence de la pièce non érigénienne *Nobilibus quondam*, ou de la forme corrompue *Ierugena* dans nos manuscrits peut servir à distinguer des groupes ; s'il est vrai que les exemplaires de Jean et d'Othon ont servi de modèle à un certain nombre de copistes, il serait exagéré de faire de ces critères de classement, — il en existe bien d'autres de même qualité, — la base d'une répartition fondamentale ».

b) Le point de départ de Traube est d'ailleurs totalement erroné. Ignorant la version d'Hilduin, Traube établissait dans la version de Scot deux états : l'état primitif, original, que nous connaissons par les citations faites par Hincmar dans le *De predestinatione* ; et un état amélioré par les corrections d'Anastase, et représenté par le texte traditionnel de Scot. Cette manière de voir fourmille d'erreurs. Voir P. G. Théry, *Etudes dionysiennes*. I. *Hilduin traducteur de Denys*, Paris, Vrin, 1932, pp. 144-145. Pour exprimer notre pensée d'une façon brutale, mais claire, et pour empêcher la propagation de cette systématisation de Traube, disons nettement que ce dernier s'est trompé fondamentalement : 1° sur les citations d'Hincmar de Reims (qui sont extraites de la version d'Hilduin) ; 2° sur les états de la version de Scot ; 3° conséquemment sur la chronologie de ses œuvres ; 4° sur le rôle d'Anastase le Bibliothécaire ; 5° et conséquemment sur le classement des manuscrits de Scot Erigène ;

c) Retenons ici les deux derniers points qui intéressent davantage nos manuscrits de Vienne. Remarquons tout d'abord que Traube donne comme caractéristique de la famille gallicane : les corrections d'Anastase, les Scholies de Maxime, et la lettre *Inter cetera studia* : « Franco-gallicae auctor est Anastasius bibliothecarius, qui Nicolai papae iussu a 860 Johannis translationem correxit, scholia ad margines apposuit, epistolam ad Karolem Calvum praemisit. » (*Loc. cit.*, p. 525.) Dans la pensée de Traube que signifiait cette expression : *Johannis translationem correxit* ? Si on entend par là une correction interne de la version de Scot, on se trompe. Anastase n'a jamais dit qu'il avait fait semblable

travail. De plus, si on compare un manuscrit de la famille franque avec un manuscrit de la famille italienne ou germanique, on ne rencontrera jamais de différences provenant d'un travail de revision d'Anastase le Bibliothécaire. Même à nous en tenir sur le terrain de Traube — que nous avons reconnu comme faux — son principe de classification manque de base ;

d) Ce qui est exact, c'est qu'Anastase le Bibliothécaire a ajouté au manuscrit de Scot : les Scholies de Maxime le Confesseur comme gloses marginales et quelques gloses interlinéaires facilement reconnaissables. (Voir plus haut, pp. 167-168.)

Il faut donc chercher dans des gloses interlinéaires le travail propre, personnel d'Anastase ;

e) Or, si nous prenons désormais comme principe ces gloses d'Anastase, nous nous rendons compte que la classification de Traube ne peut non plus résister de ce chef à un examen sérieux.

En effet :

1° La soi-disant souche des manuscrits de la famille germanique qui se caractérise, d'après Traube, par l'absence des corrections d'Anastase reproduit précisément, en partie du moins, les gloses interlinéaires de ce dernier ;

Scot Erigène	Gloses d'Anastase	Ms. 14137 (autogr. d'Othlon)
Ch. I. Symbolice	id est significative	fol. 5 r°
anagogice	id est contemplative	fol. 5 r°
ierarchias	id est summa sacerdotia	fol. 5 r°
τελετάρχις	teletarchis, id est princeps hostiarum	fol. 5 r°
θέωσιν	theosin, id est deificationem	fol. 5 r°
Ch. II. archistrategos	id est dux, principum exercitus ; stratos exercitus ; strategos, princeps	fol. 6 r°
theologia	id est divina disputatio	fol. 6 r°
θεαρχίας	id est divinitatis	fol. 7 r°
caracterizante	id est imaginante	fol. 7 r°
theosophi	id est divini sapientes	fol. 8 v°

2° Les manuscrits de Vienne 754, 971 reproduisent, eux aussi, ces gloses interlinéaires d'Anastase.

Par conséquent le principe adopté par Traube pour la classification de ces manuscrits perd toute sa valeur.

*
* *

Sur quelles bases faut-il chercher une classification des nombreux manuscrits de Scot Erigène ?

a) Il y a deux grandes catégories de mss. de la version de Scot :

1° Les manuscrits sans les Scholies de Maxime et sans les gloses interlinéaires d'Anastase le Bibliothécaire ;

2° Les manuscrits qui possèdent ces gloses et ces Scholies.

D'une façon générale — il y a toujours un aléa : la paresse du copiste ou le manque de parchemin, ou toute autre raison inconnue — on peut penser que les manuscrits sans gloses et Scholies sont issus directement de l'exemplaire de Scot Erigène ; et les autres, de l'exemplaire envoyé par Anastase. Soit, mais ce n'est là encore qu'un critère extérieur, et sans aucune importance pour le problème à résoudre, puisque dans l'un et l'autre cas le texte même de Scot reste intact, n'ayant subi aucune modification interne par Anastase le Bibliothécaire. Le cas n'est pas le même pour les mss. grecs de Denys : le ms. franc de Scot et le ms. d'Anastase étaient de différentes souches, et se distinguaient par des variantes textuelles très caractéristiques. Voir P. G. Théry, *Recherches pour une édition grecque historique du Pseudo-Denys*, dans *The New Scholasticism* (oct. 1929, pp. 353-443) ;

b) Si on veut établir des généalogies — c'est un petit jeu inoffensif qui passionne certains érudits, réussissant ce tour de force d'éditer des textes sans les comprendre, mais d'après un petit graphique, pourvu — c'est absolument nécessaire — qu'il ait trois branches, — il faut donc chercher un critère interne, à partir du texte même de Scot Erigène. Ce qu'on veut, nous semble-t-il, c'est rechercher un texte qui reproduise aussi exactement que possible le texte même de la version de Denys élaboré par Scot. Or pour retrouver ce texte dans sa pureté originale, nous avons ici un excellent point de comparaison : c'est de confronter le texte des manuscrits latins de Scot avec le manuscrit grec sur lequel travaillait notre traducteur. Cette comparaison permet d'écarter un grand nombre de leçons : variantes, améliorations successives, dégradation de texte, qui ne faisaient point partie de la rédaction originale de Scot Erigène. C'est à partir de ce ms. grec 437 de la B. N. de Paris, qu'il faut juger des manuscrits de Scot et les classer.

5. — Lettre apocryphe du Pseudo-Denys sur la mort des saints Pierre et Paul

1. — Cette lettre est publiée dans Mombritius, *Vitae Sanctorum*, Milan, 1476, vol. II, fol. 195 v°-197 r°.

Inc. : Saluto te, Domini discipulum et filium spirituallem
Expl. : et sciverunt quod corpus erat Pauli immaculati, qui fuit servus et apostolus domini nostri Jesu Christi, quem decet gloria, laus et cultus cum Patre et Spiritu Sancto, nunc et semper in secula seculorum. Amen.

Elle est rééditée par Martin, dans *Pitra, Analecta Sacra*, t. IV. *Patres Antinicaeni* (éd. Paris 1882, pp. 261-271), d'après le manuscrit 3721, fol. 154 r°-v°, de la B. N. de Paris, avec les variantes du ms. Sup. 139 de l'Ambrosienne de Milan.

2. — Lambek, dans son *Commentarium de Bibliotheca Caesarea Vindobonensi*, lib. III, p. 68 (éd. Krollar, 1776, col. 187, n. 1), parle d'un manuscrit grec de cette lettre qui existerait à la B. N. de Vienne : « Extat etiam sub nomine ejusdem S. Dionysii in Augustissima Bibliotheca Caesarea Vindobonensi undecima quaedam epistola ad S. Thimotheum Episcopum Ephesium de morte SS. Apostolorum Petri et Pauli. Quid autem de ea sentiam, alio posthac commodiore tempore et loco a me indicabitur. Interim videsis Diarium meum sacri Itineris Cellensis, p. 270. » Voir aussi *Diarium Sacri Itineris Cellensis interrupti et repetiti*, Hambourg, 1710, p. 85, Additamentum, VI.

Fabricius, *Bibliotheca Graeca*, vol. VII (éd. Harles), Hambourg 1801, p. 13, parle d'un manuscrit de Florence.

3. — Lipsius, *Die apocryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden*, Braunschwig, 1887, II, I, p. 227, mentionne comme manuscrits latins de cette lettre le Clm. 18535 (Tegernsee) de Munich, les mss 3296 (= 3926) (xiv^e^ s.), 4242 (xv^e^ s.) [1], 4576 (xv^e^ s.), 4940 (xv^e^ s.), 4936 (xvi^e^ s.), 3662 (xv^e^ s.), 4067 (xv^e^ s.) de la B. N. de Vienne. Cette lettre a été, comme on le voit, très souvent recopiée dans les mss. autrichiens. Nous avons vu et examiné les mss suivants, sauf ceux marqués d'un *.

[1] C'est une erreur ; le manuscrit, en effet, ne contient pas cette lettre apocryphe de Denys.

Vienne B. N.		3662	(XV^e s.), fol. 120 r°-121 v°.
—	—	3926	(XIV^e s.), fol. 193 r°-v° (DENIS, *op. cit.*, I, 2108).
—	—	4067	(XV^e s.), fol. 187 r°-192 r°.
—	—	4248	(XIV^e s.), fol. 169 r°-170 v° [1].
—	—	4576	(XV^e), fol. 73 r°-79 r°.
—	—	4940	(XV^e s.), fol. 222 v°-225 v° [2] (DENIS, *op. cit.*, 1, 673).
—	Dominicains	78	(XV^e s.), fol. 155 v°-157 v°.
—	Schottenkloster	29	(XV^e s.), fol. 1 r°-2 v°.
Klosterneuburg		1112	
Heiligen-Kreuz		56	(XIV^e s.), fol. 99 r°-101 r°.
Lilienfeld		96	(1263), fol. 54 r°-56 r°.
Melk		363	(XV^e s.), fol. 76 r°-69 r° [3].
—		722	(XV^e s.), fol. 96 r°-99 r°.
Admond	*	383	(XIV^e s.), fol. 140.
Stams	*	5	(XIV^e-XV^e s.), fol. 66 r°-68 r° [4].

4. — Ce n'est le lieu ici de rechercher quel est l'auteur et la date de la rédaction latine de cette lettre apocryphe. A titre d'indication générale reproduisons seulement l'opinion de LIPSIUS, *op. cit.*, p. 231, qui se rapproche beaucoup de la vérité : « Die lateinische Sprache des Schriftstücks ist original, der Abfassungsort gewiss nicht Rom, mit dessen Topographie und Kirchengeschichte der Erzähler wenig Bekanntschaft verräth, sonder Gallien, vielleicht das Kloster S. Denis bei Paris ; die Abfassungszeit fällt sicher nicht vor die Mitte des 9. Jahrhunderts. Denn erst 834 hat der Abt Hilduin von St. Denis durch gefälschte Märtyrenacten die Identität des heiligen Dionysius von Paris mit Dionysius Areopagita zu erweisen gesucht. So wird wohl auch die heilige Lemobia in Gallien heimisch sein, und irgendwie mit Lemovica (Lemovicae, Lemovicum) zuzammenhängen, dem späteren Namen für Augus-

[1] Fol. 1 r° : « Iste liber est domus sanctae Trinitatis ordinis Carthusiensis prope Viennam datus a domino gȳramo anno 1397. » La même note se lit au fol. 170 v°.

[2] Fol. 225 v° : Explicit : Hec magister Johannes Huss Huss Huss. Un autre scribe a rayé cette indication et transcrit ces mots : Hec Dionisius, sed non hus.

[3] Voir GOTTLIEB, *Mittelalterliche Bibliothekskataloge Oesterreichs*, I. — *Niederoesterreich*, Vienne, 1915, p. 237, n° F. 32.

[4] *Xenia Bernardina*, P. II, 2 : *Handschriften-Verzeichniss* ; *Verzeichniss der Handschriften des Stiftes Stams*, p. 468.

toritum im Lande der Pictorien, dem heutigen Limoges, in der Landschaft Limousin, den heutigen Departement Haute-Vienne. »

6. — La traduction de Sarrazin

On ne la trouve à peu près intégralement (sauf la *Hiérarchie Ecclésiastique*) que dans le manuscrit 614 (XIV^e^ s.), de la bibliothèque des bénédictins d'Admont. Partout ailleurs on n'en trouve que des parties égarées dans la version de Scot, par exemple ; prologue à la *Hiérarchie Céleste* (Vienne, B. N. 4525, Schottenkloster, 29) ; prologue aux *Noms Divins* (Vienne, B. N., 4525, Melk 363, Schottenkloster 29). Les trois manuscrits reproduisent aussi la traduction elle-même des *Noms Divins*. Le prologue et la traduction de la *Théologie Mystique* se lisent dans les manuscrits 695, 790, de la B. N. de Vienne, dans les manuscrits 2, 56, 59, 61, 427 de Melk ; 29 de Schottenkloster ; mais dans tous ces manuscrits, la version de Sarrazin n'est reproduite pour ainsi dire qu'à titre d'introduction soit au commentaire de Thomas Gallus sur le quatrième livre de Denys, soit aux gloses combinées de l'abbé de Verceil et de Robert Grossetête.

7. — La lettre à Apollophane

La lettre à Apollophane, apocryphe fabriqué sur l'ordre d'Hilduin inséré dans le *Post beatam ad salutiferam*, *P. L.*, t. CVI, vol. 33-34, est généralement reproduite dans les manuscrits autrichiens après la traduction des dix lettres authentiques du Pseudo-Denys par Jean Sarrazin, et toujours d'après cette formule initiale: *Nunc nunc michi sermo* : ms. 4525 de la B. N. de Vienne, 363 de Melk, 29 de Schottenkloster. Nous retrouvons aussi cette épître d'après la même rédaction, qu'on a regardée à tort comme une nouvelle traduction de Sarrazin (voir notre troisième volume sur Hilduin), dans les manuscrits 4643 de la B. N. de Vienne, et 225 de Melk.

II. — Les nouvelles élaborations dionysiennes

1. — Les œuvres de Thomas Gallus, abbé de Verceil

A. — L'« Explanatio »

a) L'*Explanatio* intégrale.

Jusqu'ici les historiens de la pensée médiévale n'ont consacré que quelques lignes fort imprécises à Thomas Gallus. Ils ne citent de lui que l'*Extractio*, c'est-à-dire un exposé clair, simple, concis, des quatre livres du Pseudo-Denys et de son épître à Tite, imprimé avec les œuvres de Denys le Chartreux. C'est tout ce qu'on en connaît généralement. Cependant Thomas Gallus est au XIII^e^ siècle un personnage de tout premier plan.

Chanoine régulier de Saint-Victor, à Paris, où il écrit un grand commentaire sur Isaïe en 1218, il est emmené l'année suivante par le cardinal Guala Bicchieri à Verceil pour présider à la fondation du nouveau monastère de Saint-André dont il devient l'abbé en 1224. Il y enseigne la théologie mystique de Denys et il compose sur les ouvrages de ce dernier trois commentaires : des gloses, l'*Extractio* (1238), l'*Explanatio* (1240-1242). Exilé à Ivrée en 1244, il y achève l'*Explanatio* sur la *Hiérarchie Ecclésiastique*, et il finit sa carrière par un troisième commentaire sur le Cantique des Cantiques. Ecrivain fécond, lucide, il eut une influence considérable sur la philosophie, et la théologie franciscaine. Il connut saint Antoine de Padoue, peut-être Gilles d'Assise et saint François.

Le principal résultat de nos recherches dans les bibliothèques d'Autriche est d'avoir mis la main sur un manuscrit qui contient précisément l'œuvre la plus importante, sans aucun doute, de l'abbé de Verceil : son *Explanatio* sur les quatre livres du Pseudo-Denys. Cette découverte éclairera d'un jour nouveau non seulement la carrière intellectuelle de Thomas Gallus, mais aussi, sur beaucoup de points, l'histoire même de la pensée du XIII^e^ siècle.

Le manuscrit auquel nous venons de faire allusion, actuellement n° 695 de la bibliothèque nationale de Vienne, provient de l'abbaye de Garsten et date de 1343.

Il contient, nous le verrons plus loin en détail, comme œuvres de l'abbé de Verceil : l'*Extractio*, un petit traité sur la conformité de la vie des prélats à la vie angélique, un petit traité

sur la contemplation, l'*Explanatio* et le dernier commentaire de Thomas Gallus sur le Cantique des Cantiques.

Nous appuyant principalement sur ce manuscrit, et sur un autre de Merton College n° 69, nous avons commencé à publier un certain nombre d'études sur l'abbé de Verceil :

L'*Extractio* (*Vie Spirituelle*, Supplément juin 1932, pp. 147-167

L'*Explanatio* sur la *Théologie Mystique* (*ibid.*) Suppl. déc. 1932, pp. 129-154.

Saint Antoine de Padoue et Thomas Gallus (*ibid.*) Suppl. nov. 1933 (pp. 94-115.)

Thomas Gallus et Egide d'Assise (*Revue Néo-Scolastique*, t. XXXVI, 1934. Hommage à M. le professeur Maurice De Wulf, pp. 180-190.)

Thomas Gallus et les Concordances bibliques, dans *Geisteswelt des Mittelalters. Studien und Texte. Martin Grabmann zur Vollendung des 60. Lebensjahres von Freunden und Schülern gewidmet.* (*Beiträge zur Geschichte des Mittelalters*, 1934, pp. 427-446.)

Plusieurs études parues en 1934 dans le *Divus Thomas* de Piacenza.

Ces études amorcent un travail d'ensemble sur l'abbé de Verceil ; elles nous dispensent d'insister ici davantage sur l'importance littéraire des manuscrits de Vienne.

b) L'*Explanatio* sur la *Théologie Mystique : Duplici modo*.

Le commentaire de Thomas Gallus sur la *Théologie Mystique*, commençant par ces mots : *Duplici modo*, fait partie de l'*Explanatio*. On le trouve donc dans le manuscrit 695 dont nous venons de parler. Mais des copies séparées de ce commentaire circulent dans les abbayes autrichiennes du xv^e^ siècle ; les manuscrits 4525 de la Bibliothèque nationale de Vienne, 56, 363 de Melk, 29 du Schottenkloster, le reproduisent.

Pour quels motifs et comment arriva-t-on dans les abbayes des Chartreux et des Bénédictins autrichiens du xv^e^ siècle à s'intéresser d'une façon si spéciale à cette œuvre de l'abbé de Verceil ? Nous avons déjà abordé cette question dans une étude parue dans la *Vie Spirituelle*, suppl. déc. 1932, pp. 129-141 ; mais il est important d'y apporter plus de précision encore, de déterminer surtout la valeur critique de ces manuscrits autrichiens.

1. — Les abbayes de Tegernsee et d'Aggsbach auront chacune

leur part d'initiative dans ce désir de connaître directement tout ce qui intéresse la *Théologie Mystique* de Denys.

a) Dans une lettre écrite avant le 22 septembre 1452, l'abbé de Tegernsee écrit à Nicolas de Cues pour le prier de lui envoyer quelques manuscrits, que les moines pourraient recopier. Remarquons-le bien : il ne s'agit pas pour l'instant de controverses mystiques. Le souci de l'abbé est de trouver des occupations utiles pour ses moines :

> Ceterum fratres si petere non audent, sed et ego quantum desiderant cum eisdem exopto iterum aliqua pro exercicio solacioso ab eisdem rescribenda cum presentis transmitti. Sint autem de subscriptis aliqua aut alia que utilia noscuntur et fructuosa studiosis : unum ex epistolis Pauli, de quo audierunt, Matheum de Cracovia *super apockal* ; Johannes (*sic*) de Climaco *De gradibus perfectionis*, Vercellensem super Dionysium, etc. (Voir Vansteenberghe : *Autour de la docte ignorance. Une controverse mystique au* XV^e^ *siècle*, dans les *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, B. XIV, H. 2-4, Münster, 1915, pp. 109-110.)

Le cardinal de Brixen répond le 22 septembre 1452, en disant que son secrétaire est absent et qu'il l'attendra pour envoyer les livres demandés :

> Libros quos petitis adhuc non attulit secretarius quem expecto ; communicabo dum habuero. (Vansteenberghe, *op. laud.*, p. 111.)

b) Le 14 septembre 1453, Nicolas de Cues envoie à Tegernsee les commentaires sur la *Théologie Mystique* de l'abbé de Verceil, de Robert Grossetête.

> Petitis Vercellensem, Linconiensem, etc. supra Dionysium; ego vobis illum quem habeo mitto. Libellus non est bene visus, sitis cauciores, nec ego multum studui in eo. (Vansteenberghe, *op. laud.*, p. 116.)

Ce manuscrit envoyé par Nicolas de Cues aux moines de Tegernsee se trouve encore aujourd'hui à la bibliothèque de Bernkastel-Cues, n° 45. Il contient, fol. 1-59, l'*Extractio* de Thomas Gallus ; fol. 59 v°-68, la traduction de la *Hiérarchie Céleste*, par Robert Grossetête ; fol. 68 v°-79, sa traduction et ses commentaires de la *Théologie Mystique* ; fol. 79-86, le commentaire

du Pseudo-Hugues de Saint-Victor sur la *Théologie Mystique* ; fol. 86 v°-89, les sept premières épîtres de Denys, et une partie de l'épître à Démophile, d'après la traduction de Sarrazin ; fol. 89 v°-180 v° le commentaire de Hugues de Saint-Victor sur la *Hiérarchie Céleste*, suivi, fol. 180 v°-182, d'une partie du commentaire de la *Théologie Mystique*, déjà transcrit fol. 79-86 et qui lui est attribué.

Remarquons-le bien : dans ce manuscrit envoyé à Tegernsee, recopié par les moines bénédictins — cette copie est le Clm. 18210 de Munich — on ne trouve point l'*Explanatio* de Thomas Gallus sur la *Théologie Mystique* : *Duplici modo.*

2. — Transportons-nous maintenant à la Chartreuse d'Aggsbach.

a) L'ancien prieur de cette abbaye, Vincent, est un adversaire irréductible de Nicolas de Cues, qu'il trouve trop aristotélicien, et de Gerson. Dans ces luttes souvent très âpres engagées au XV^e^ siècle autour de la vie mystique, Vincent d'Aggsbach est nettement anti-intellectualiste ; et par cette attitude, il entend bien rester fidèle à la tradition, celle de Thomas Gallus et de Robert Grossetête. Et c'est cette tradition qu'il voudrait rétablir dans son traité contre Gerson composé du 1^er^ au 12 juin 1453, publié par VANSTEENBERGHE, *op. laud.*, pp. 189-201.

Mais à cette époque, Vincent d'Aggsbach est encore bien mal renseigné sur la littérature dionysienne. Par exemple au sujet du chapitre I de la *Théologie Mystique* de Denys, notre chartreux entreprend de montrer l'accord entre les versions de Scot Erigène, de Jean Sarrazin et de Thomas de Verceil ; et il écrit, *op. cit.*, p. 190 :

> Una enim translacio sic habet : « Tu autem, o amice Thymothee, circa misticas speculationes, corroborato itinere, et sensus desere, et intellectuales operationes, et sensibilia, et invisibilia, et omne non ens et ens et ad unitatem ut possibile est inscius restituere etc. [1].
> (C'est la version de Scot Erigène, *P. L.*, t. CXXII, col. 1173 A, 2.)
>
> Alia translacio sic habet... : « Tu autem, amice Thymothee, ad hoc quod capax fias misticarum contemplacionum sive revelacionum, derelinque sensus, et sensibilia exercitia, et intellectuales operaciones, et omnia

[1] VANSTEENBERGHE, *op. cit.*, p. 190.

> intelligibilia, et forti conatu hec reprime, et sicut est tibi possibile ignote consurge, etc.
> (C'est l'*Extractio* de Thomas Gallus [1].)

> Porro translacio abbatis Vercellensis sic habet : « Tu autem, amice Thymothee, circa misticas visiones forti contricione et sensus derelinque, et intellectuales operaciones, et omnia sensibilia, et intelligibilia, et omnia existencia et non existencia ; et sicut est possibile, ignote consurge, etc.
> (C'est la version de J. Sarrazin, *Opera Dionysii Cartus.*, Tournai, 1912, t. XVI, p. 472, l. 2.)

Au fond, en juin 1453, Vincent d'Aggsbach est peu renseigné sur les traductions de Denys. Il cite comme « version » de Thomas Gallus ce qui est la version de Jean Sarrazin. Quant à l'*Extractio* de l'abbé de Verceil, il ne la cite que de seconde main, et il est obligé d'emprunter les citations qu'il en fait à son adversaire Gerson :

> Alia translatio (= Thomas Gallus) sic habet, que tamen non habetur apud nos, in libro *Septem itinerum aeternitatis* allegatam inveni. Vansteenberghe, *op. laud.*, p. 190.

Et de même pour le commentaire de Robert Grossetête :

> Linconiensis eciam commentator Dyonisii dicit, ut habetur in libro *itinerum eternitatis* itinere V°, cap. VI°. Vansteenberghe, *op. laud.*, p. 191.

Du commentaire du Pseudo-Hugues de Saint-Victor, il n'en est pas question.

b) Mais par contre, en juin 1453, au moment où il écrit son traité contre Gerson, Vincent a sous la main l'*Explanatio* de Thomas Gallus sur la *Théologie Mystique* : *Duplici modo*, qu'il a trouvée au début du carême dans la bibliothèque du couvent.

> Commentatores quondam ipsius mistice theologie, sic eum intelligunt et exponunt. Et primo abbas Ver-

[1] La citation n'est pas absolument littérale. Voir *Opera Dionysii Cartus.*, Tournai, 1912, t. XVI, p. 464 : « Tu autem amice Thimothee, ad hoc quod capax fias mysticarum contemplacionum, quas in hoc libro docere intendo, sic cooperare radio divino : derelinque sensus et sensibilia et intelligibilia, et omnia existencia, et non existencia, forti conatu mentis haec comprimente : et sicut est tibi possibile, consurge ignote... » Les manuscrits donnent bien cette leçon.

> cellensis cuius translationem (il s'agit en réalité de Sarrazin) una cum commento suo circa inicium XL° primo cognovi apud nos esse, totus est per omne commentum suum pro illa sentencia. Dicit enim sic in commento primi capituli, non multo post principium : « Istud sapiencie negocium, sensus ymaginacionis, rationis, intellectus tam practici quam theoretici usus et officia suspendit, et excludit omnem intellectum et omne intelligibile, et ens, et unum ; transcendit speculum et enigma nescit, ipsi divino spiritui apicem affectionis principalis divina dignatione unit, etc... [1] » VANSTEENBERGHE, *op. laud.*, pp. 190-191.

En résumé, dans la première quinzaine de juin 1453, on possède à la Chartreuse d'Aggsbach, l'*Explanatio* de Thomas Gallus sur la *Théologie Mystique*.

Mais on n'a pas : 1. l'*Extractio* de Thomas Gallus
2. la version et le commentaire de Robert Grossetête
3. le commentaire du Pseudo-Hugues de Saint-Victor

C'était là une pénurie bien dangereuse pour qui prétendait continuer le courant de ces commentateurs ;

c) Vincent d'Aggsbach s'en rendait compte ; aussi, sans perdre de temps, écrit-il à Melk, le 12 juin 1453, à Jean Schlitpacher, de Weilhaim, pour obtenir ce complément de documentation :

> Secunda est ut per vos explorarem si Hugonis et Lincolniensis beati Dyonisii expositorum commenta super misticam theologiam apud vos habeantur. Nam Vercellensis tercii commentatoris commentum apud nos habemus. Et si non essent apud vos, quod tunc uterque nostrum daret operam si forte alibi possit inveniri, ut per nos impleatur illud apostoli : « ad edificationem ecclesie querit ut habundatis. » VANSTEENBERGHE, *op. laud.*, p. 202.

Il s'agit donc de trouver les commentaires de Hugues de Saint-Victor et de Robert Grossetête. Vincent s'adresse à Melk. Si Jean

---

[1] Ce texte est pris de l'*Explanatio* sur la *Théologie Mystique* de Thomas Gallus. Voir notre édition, Paris, Haloua, 1934, pp. 14-15.

de Weilhaim les possède, il les enverra à son ami d'Aggsbach ; s'il ne les a pas, Aggsbach et Melk se mettront en quête de les trouver ;

d) La bibliothèque de Melk ne contient pas ces commentaires. Jean de Weilhaim va donc les chercher et il écrit aussitôt à l'abbaye bénédictine de Tegernsee pour se les procurer. Nous ne connaissons pas cette lettre de Jean de Weilhaim, mais nous avons la réponse du 15 juillet 1454. Elle est négative, et Conrad de Geissenfeld promet d'écrire à ce sujet à Nicolas de Cues.

> Desideraverunt anno preterito dominus et pater meus unice et non minus amandus quam venerandus abbas Mellicensis tunc in officio prioratus constitutus et caritas vestra, amantissime pater Johannes, ut sollicite inquirerem commenta libri sancti Dionisii de theologia mistica, que cum apud nos nulla reperirem, nec apud vicinos, suggessi fratri meo venerabili Bernardo priori nostro, ut pro huius informet apud Rev. p. d. Nicolaum cardinalem episcopum Brixiensem, etc... quem pre ceteris in sancti Dionisij libris studiosissimum agnovimus, ut eius pene singula opuscula declarant. » Voir Vansteenberghe, *op. laud.*, p. 219.

Cette lettre nous laisse une impression défavorable. Jean de Weilhaim avait écrit à Conrad de Geissenfeld peu après le 12 juin 1453. La réponse de Tegernsee se fait attendre un an ; *desideraverunt anno preterito* ! De plus — c'est ce qu'on peut dire de moins sévère — Conrad n'a pas fait les recherches que lui demandait son ami de Melk. Aggsbach et Melk étaient en quête des commentaires de Hugues de Saint-Victor et de Robert Grossetête. Si Conrad avait recherché dans la bibliothèque de l'abbaye avec conscience, il les aurait trouvés. Nicolas de Cues les avait envoyés le 14 septembre 1452. Si on s'en souvenait encore à Tegernsee, on n'a pas voulu communiquer ces œuvres à Jean de Weilhaim. Mais nous préférons plutôt, comme la suite le montrera, nous arrêter à l'hypothèse de la négligence ;

e) Pendant ce temps, Vincent d'Aggsbach n'est pas resté inactif, et le 19 décembre 1454, il est en possession des documents qu'il recherche :

> Mistica theologia tempore primitive ecclesie solis dispositis communicabatur, iubebatur autem abscondi ab immundis, id est carnalem seu secularem vitam ducentibus, et ab indoctis id est dyalecticis. Hugo, unus

> de commentatoribus divini Dyonisij, si fuit Hugo de Sancto Victore qui scripsit librum *De sacramentis* et libellum *De virtute oracionis*, ille dicitur fuisse tempore sancti Bernhardi. Nescio, quo tempore alii duo, scilicet Vercellensis et Linconiensis, fuerint. Isti non sunt culpandi quia fecerunt sicut boni et fideles expositores.
> VANSTEENBERGHE, *op. laud.*, p. 204.

Comment Vincent d'Aggsbach était-il parvenu à se procurer ces commentaires de Robert Grossetête et du Pseudo-Hugues ? Nous supposons qu'il s'adressa, lui aussi, à Tegernsee, et qu'après des recherches plus minutieuses ou des précisions de Nicolas de Cues, on finit par trouver ces œuvres, et qu'on les envoya à la fin de l'année à Aggsbach. Ce qui nous pousse à faire cette hypothèse, c'est un passage d'une lettre de Vincent d'Aggsbach à Jean de Weilhaim :

> Idem frater Conradus obtulit se ad mittendum michi secundam partem opusculi Marquardi *De expositione verborum* beati Dyonisij, et ego cum scitu et voluntate prelati mei obtuli me pro recompensa sibi copiare *commentum Vercellensis super misticam theologiam*.
> VANSTEENBERGHE, *op. laud.*, p. 204.

L'année suivante, le 27 septembre 1455, il écrit de nouveau à ce sujet, à Tegernsee :

> Mitto vobis Vercellensem commentatorem beati Dionisij super mistica theologia, petens ut ipsum commentum una cum commento Linconiensis velitis communicare domino Marquardo, ut ex ipsis sua scripta de eadem materia, vel ex scriptis suis illa commenta corrigat et emendat.
> VANSTEENBERGHE, *op. laud.*, p. 213.

Ces deux textes se réfèrent très probablement au même fait. Remarquons aussi que Vincent d'Aggsbach ne dit pas qu'il envoie le commentaire de Robert Grossetête sur la *Théologie Mystique* ; son envoi se limite au commentaire sur ce même livre par Thomas Gallus ; en d'autres termes, Vincent d'Aggsbach envoie à Tegernsee la seule œuvre mystique importante qui n'était pas contenue dans le ms. de Cues. Or, comment aurait-il précisément communiqué à Tegernsee cet ouvrage, s'il n'avait su auparavant qu'il manquait dans l'exemplaire du cardinal. C'est cette constatation qui nous permet de conjecturer avec beaucoup de

vraisemblance que Tegernsee dut envoyer à Aggsbach une copie de cet exemplaire, à la fin de l'année 1454, et quand Vincent d'Aggsbach parle des commentaires dionysiens à Jean de Weilhaim, il les connaît par la copie de Tegernsee.

Il nous faut préciser encore de quel commentaire de Thomas Gallus il s'agit. Sans aucun doute, Vincent d'Aggsbach n'envoie pas à Conrad de Geissenfeld l'*Extractio* de Thomas Gallus sur la *Théologie Mystique*, qui commence par ces mots : *Trinitas supersubstancialis, super dea et superbona, inspectrix per approbationem divinae sapientiae Christianorum* (= *Opera Dionysii Cartus.*, t. XVI, p. 454). Ce commentaire était déjà contenu dans le ms. de Cues, fol. 54 v°-56 v°. Il n'était donc pas besoin de le recopier pour Tegernsee. C'est le contraire qui eut lieu : Vincent le copia pour lui-même, d'après la copie que lui transmit Conrad de Geissenfeld.

C'est donc un autre commentaire de Thomas Gallus que Vincent d'Aggsbach communiqua à Tegernsee. Ce commentaire est le *Duplici modo* qui fait partie non pas de l'*Extractio*, mais de l'*Explanatio* de l'abbé de Verceil, et qu'il composa vers 1241. Nous savons en effet que ce commentaire existait dans la bibliothèque d'Aggsbach. Voir plus haut, p. 182 ; voir aussi ms. 4525 de Vienne. D'ailleurs, nous allons trouver de ce fait une confirmation bien piquante dans la littérature de Tegernsee, d'une façon plus précise dans les écrits de Bernard de Waging qui va utiliser ce commentaire *Duplici modo* pour réfuter — ironie du sort — les doctrines mystiques de Vincent d'Aggsbach. Par son envoi du 27 septembre 1455, ce dernier avait fourni à Tegernsee des armes contre lui-même.

Quelques années plus tard, au début de l'année 1459, Bernard de Waging, prieur de Tegernsee, composait son *Defensorium laudatorii Doctae Ignorantiae*, pour défendre contre les attaques de Vincent d'Aggsbach la position intellectualiste adoptée par Nicolas de Cues dans le problème de la *Théologie Mystique*. Dans ce nouvel écrit, Bernard de Waging va précisément utiliser les documents envoyés à Tegernsee par son adversaire Vincent d'Aggsbach :

> Etenim Dyonisius magnus ad Gayum ignoranciam perfectissimam scienciam affirmat et insuper ut supra est dictum de ignoracionis sciencia in locis quam plurimis tractat, quibus nil aliud quam doctam ignoranciam insinuat, de qua eciam Iob beatus : « Ad lumen,

> inquit, ipsius, ambulabam in tenebris. » Hoc est secundum abbatem Vercellensem : « Per cognitas cogniciones proficiebam in incognitis cognicionibus, nam lumen divinum est tenebre, sive magis lumen tenebrosum et tenebre luminose, que sic cognoscuntur quod tamen ignorantur, et sic ignorantur quod tamen aliqualiter cognoscuntur. » Hec ille.
> VANSTEENBERGHE, *op. laud.*, p. 101.

Il y a plus.

Dans son *Tractatus de cognoscendo Deum*, composé lui aussi au début de 1459, et dont Mgr Grabmann [1] a publié, d'après le manuscrit de Munich Clm. 18600, le chapitre IX : *De supermentali excessu in mystica theologia*, Bernard de Waging cherche à montrer l'identité de doctrine entre saint Bonaventure et Thomas Gallus sur le point délicat et si débattu vers le milieu du XV^e^ siècle, des rapports entre l'intelligence et la volonté dans la vie mystique. Bernard cherche surtout à réfuter les doctrines du chartreux Vincent d'Aggsbach. L'opinion de Bernard de Waging est que dans l'ascension mystique l'intelligence a une part prépondérante au sentiment, et c'est pour confirmer cette doctrine qu'il se réfère — certainement à tort — à Thomas Gallus. De ce dernier, il cite un commentaire sur la *Théologie Mystique* qui ne concorde pas avec la paraphrase ou l'*Extractio* :

> Unde [2] Dionysius in principio mysticae theologiae, orando : « dirige », inquit, « ad mysticorum eloquiorum [3] », id est secundum Vercellensem, omnium occultissimum « et supersplendentem », id est omnium splendidissimum [4], quia ibi se manifestat lux, quae est super omnem lucem, « et supremum », id est super omnia ineffabilem [5] « verticem », id est mentis excessum supra omne creatum, etc. Unde jungit, ut ait idem Vercellensis [6] cum splendido, non quod ex defectu luminis ignotus sit Deus, sed inaccessibili ex-

---

[1] GRABMANN (M^gr^ M.), *Die Erklärung des Bernhard von Waging O.S.B., zum Schulsskapitel von Bonaventuras Itinerarium mentis in Deum*, dans *Franziskanische Studien. Festnummer zur Siebenhundertjahrfeier der Geburt des Ill. Kirchenlehrers Bonaventura, 1221-1921*, t. VIII (1921), Münster i. W., pp. 125-132.

[2] GRABMANN, *ibid.*, p. 132.

[3] Voir notre édition de *De duplici modo*, p. 26, 6.

[4] *Ibid.*, p. 26, 7.

[5] *Ibid.*, p. 21, 7.

[6] *Ibid.*, p. 26, 8-13.

cellentia et incomprehensibili et incontemplabili abundantia. Sequitur ibidem post pauca. « Secundum supersplendentem occulti silentii caliginem in obscurissimo » id est summa invisibilitate et incomprehensibilitate [1], « quod est clarissimum », id est divinum lumen quod est super omne lumen sive deum qui est clarior omnibus, omnem claritatem excedentem [2] « supersplendere facientem », id est super omnem intellectum, et comprehensionem splendere [3] ; « et omnino impalpabili et invisibili », id est omnino inaccessibilem et dicitur hic inpalpabile et invisibile ipsa divina natura tam rationi quam intellectui incomprehensibilis. Haec Vercellensis [4].

. . . . . .

Consonat interea praedictis ad intentionem ejusdem Seraphici doctoris commentator Vercellensis, capitulo 1° in fine orationis Dionysii exponens : « Superpulchris claritatibus », dicens, id est divini radii refulgentis sive lucem, cujus pulchritudo omnem aestimationem excedit [5] supersplendentem scilicet caliginem per summum apicem synderesis inhaerentem et illuminantem non habentes oculos mentis, id est in principali affectione, quo oculus intellectualis non attingit vel non contemplantes intellectualiter quod supersplendet [6].

Le prieur de l'abbaye bénédictine de Tegernsee connaît donc deux œuvres dionysiennes de Thomas Gallus : l'*Extractio* qui était contenu dans le manuscrit du cardinal Nicolas de Cues et l'*Explanatio* sur la *Théologie Mystique*, que Vincent d'Aggsbach envoya à Tegernsee.

A la fin de l'année 1454, le commentaire *Duplici modo* de l'abbé de Verceil se trouve donc dans les couvents d'Aggsbach et de Tegernsee ; et Marquard de Munich en possède, lui aussi, une copie.

3. — Jusqu'à la fin de l'année 1454, l'abbaye de Melk est dépourvue de toute littérature dionysienne. Mais bientôt, elle possédera elle aussi, toutes ces œuvres mystiques. Le manuscrit 56 (B. 21), fol. 210 r°-219 r° contient une copie du *De duplici modo*

---

[1] *Op. cit.*, p. 33, 8-10.
[2] *Ibid.*, p. 33, 3-6.
[3] *Ibid.*, p. 33, 7-8.
[4] *Ibid.*, p. 34, 19-21.
[5] *Ibid.*, p. 34, 12-14.
[6] *Ibid.*, p. 34, 5-10. — Voir Grabmann, *ibid.*, 133.

de Thomas Gallus, achevée par Jean de Weilhaim en 1455. C'est sans nul doute, Vincent d'Aggsbach qui l'envoya à son ami de Melk, le 19 décembre 1454. Dans une lettre qu'il lui adresse à cette date, nous lisons ce texte :

> Accepta proxima epistola vestra sexterni a me conscripti adhuc sparsi iacebant. Volui ergo ut ex eis ligatus liber fieret, et haec est causa tarde missionis. Legite in eo, ita quod circa festum purificationis remittatur, quia restant adhuc glossule imponende, propter quas imponendas exemplar adhuc retineo, quibus impositis exemplar remittetur ad locum suum, et postea poteritis libro nostro uti quamdiu placebit. Expedita mistica theologia, converto me nunc, et deinceps scribere de theologia aperta et scolastica.
> VANSTEENBERGHE, *op. laud.*, p. 211.

Vincent d'Aggsbach ne détaille pas ici le contenu de ces cahiers, mais nous pouvons fort bien le deviner. Ces cahiers reproduisaient des commentaires sur la *Théologie Mystique* : c'est ce qui ressort du texte même de la lettre de Vincent. D'autre part, ces commentaires étaient ceux-là même que, l'année précédente, le chartreux avait demandé à Jean de Weilhaim et qu'on n'avait pu trouver à Melk, c'est-à-dire les commentaires de Robert Grossetête, du Pseudo-Hugues. On ne possédait pas non plus à Melk le commentaire *Duplici modo* de Thomas Gallus qui se trouvait dans la bibliothèque d'Aggsbach. Ce sont les œuvres que Vincent envoie à Jean de Weilhaim et qu'il lui annonce dans sa lettre du 19 décembre 1454.

De fait ce sont ces commentaires que nous trouvons dans le ms. 56 (B. 21). Jean de Weilhaim se mit à l'œuvre aussitôt. Il achève la transcription du *De duplici modo* en 1455, très probablement au début de l'année, avant la Purification, puisque Vincent lui demande de lui envoyer son livre pour cette date. Ce n'est que l'année suivante que Jean de Weilhaim copiera les commentaires de Robert Grossetête, et du Pseudo-Hugues (voir ms. 56, B. 21). Que ce ms. 56 (B. 21) ait été copié sur l'exemplaire d'Aggsbach, nous en trouvons encore un confirmatur dans le colophon du commentaire du Pseudo-Hugues. Un an plus tard, à Noël 1455, Jean de Weilhaim recopiera une fois encore le commentaire de Thomas Gallus, qu'il achèvera le 10 janvier 1456. Voir ms. 363 (G. 23), fol. 71 r°-82 v°.

C'est de Melk que cette œuvre de l'abbé de Verceil parvien-

dra aux bénédictins du Schottenkloster de Vienne : ms. 29, fol. 79 r°-85 v°. Voir plus bas, p. 28.

Notons ici que le *De duplici modo* se trouve encore dans le Clm. 18570, fol. 115 v°-138 r°.

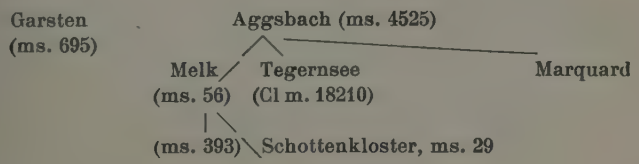
*
* *

Nous allons parler immédiatement plus en détail de l'histoire de chacun des commentaires dionysiens dans les abbayes autrichiennes. Résumons pour l'instant nos conclusions relatives au commentaire de la *Théologie Mystique* : *Duplici modo* de Thomas Gallus.

En 1343 les bénédictins de l'abbaye de Garsten avaient copié ce commentaire avec toutes les autres œuvres de l'abbé de Verceil (voir ms. 695 de la B. N. de Vienne). Toutefois ce n'est pas, nous semble-t-il, par cette abbaye que les Chartreux d'Aggsbach eurent connaissance du commentaire de Thomas Gallus sur la *Théologie Mystique*. *A priori*, il paraîtrait étonnant, en effet, qu'on se soit contenté à Aggsbach de cette œuvre partielle, alors qu'on aurait eu sous la main tout un ensemble de documents fort utiles pour les débats en cours. La comparaison textuelle entre le ms. 695 (Garsten) et le ms. 4525 (Aggsbach) nous confirme d'ailleurs dans cette opinion. Ces deux textes ont des origines différentes. C'est pourquoi nous les avons gardé dans notre édition de cette œuvre de l'abbé de Verceil.

Par contre les copies de Tegernsee, de Marquard, de Melk, de Schottenkloster, ont toutes la même origine. Elles proviennent de l'exemplaire d'Aggsbach.

Ces conclusions peuvent se résumer dans le tableau suivant :



B. — L' « Extractio »

L'*Extractio* de Thomas Gallus, c'est-à-dire le commentaire écrit par l'abbé de Verceil en 1238, qui commence par ces termes :

Omne bonum datum naturalium, réimprimé récemment en 1902 dans les t. XV, XVI des *Opera Dionysii Cartusiani*, pénétra dans les abbayes autrichiennes par trois voies différentes. C'est, du moins, le résultat de nos recherches actuelles.

1. On la trouve, en entier, dans le manuscrit 695 de la bibliothèque nationale de Vienne. Comme nous l'avons dit, ce manuscrit faisait partie de la bibliothèque des bénédictins de Garsten. Ce manuscrit a été copié en 1343.

2. L'*Extractio* est tout entière aussi dans le ms. 1128 de Klosterneuburg.

Nous ne connaissons pas l'origine première de ces deux textes.

3. L'*Extractio* a surtout été propagée dans les abbayes autrichiennes par l'exemplaire de Nicolas de Cues.

a) Cet exemplaire contenait, en effet, l'*Extractio* sur les quatre livres de Denys et sur l'épître à Tite, ms. 45 de Cues, fol 1-59.

Ce manuscrit, comme nous l'avons dit, a été envoyé à Tegernsee le 14 septembre 1453 ;

b) Les bénédictins de cette abbaye le recopièrent. Voir ms. Clm. de Munich 18210, fol. 1-70 ;

c) De Tegernsee, cette œuvre de l'abbé de Verceil fut envoyée à Aggsbach à la fin de l'année 1454. Voir plus haut, p. 182. Le ms. 4525 de Vienne, provenant d'Aggsbach, est sans doute une copie du ms. de Tegernsee ;

d) Le 19 décembre 1454, Vincent d'Aggsbach l'envoya à Jean de Weilhaim, à Melk :

> Terciam translacionem Vercellensis librorum Dionisij in qua transtulit non verbum ex verbo, sed sensum ex sensu cum interpositione interdum paucarum dictionum pro meliori intellectu legencium, quam eciam copiavimus de multiplici manu, quasi vita communes fuerint post festum pasce intendo de novo copiare. Que translatio ad sensum beati Dionisii quasi quedam exposicio mirabiliter introducit.
> Voir VANSTEENBERGHE, *op. laud.*. pp. 210-211.

Comme ce texte nous le montre, c'est bien par l'intermédiaire de Vincent d'Aggsbach que l'*Extractio* de Thomas Gallus parvint à l'abbaye bénédictine de Melk, à la fin de l'année 1454. Cet exemplaire d'Aggsbach envoyé à Melk était écrit de plusieurs mains : *copiavimus de multiplici manu.*

De plus nous pouvons conclure de notre texte que Jean de Weilhaim fit faire une seconde copie de l'*Extractio* après les fêtes de Pâques de l'année 1455.

A la Chartreuse d'Aggsbach, on possédait donc à la fin de l'année 1454, une première copie de l'*Extractio*, en plusieurs mains. Nous ne savons ce qu'est devenue cette copie. En tout cas, elle fut envoyée à Melk, le 19 décembre 1454.

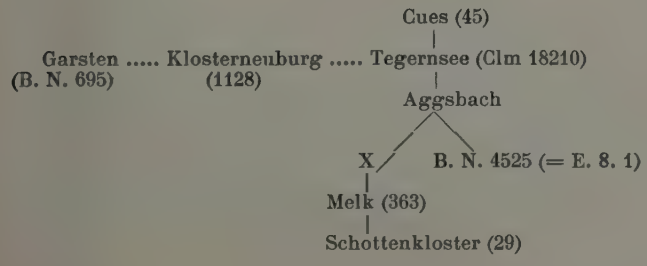
Après Pâques en 1455, Vincent d'Aggsbach fit copier à nouveau l'*Extractio*. Il se pourrait bien que cette seconde copie fût le manuscrit actuel 4525 de la bibliothèque nationale de Vienne. De plus, on transcrivit encore à Aggsbach dans un autre manuscrit de mélanges l'*Extractio* sur la *Théologie Mystique*, comme nous l'indique un catalogue publié par Gottlieb, *op. cit.*, p. 577.

> E. 8. 1. Item libellus alphabetarii divini amoris. Ibidem mistica theologia Hugonis de Palma. Item textus mistice theologie Dyonisii Vercellensis abbatis extracte ex omnibus quatuor libris beati Dyonisii tercia translacio. Item quedam collacio de excessibus sacerdotum.

e) Parvenue à Melk, à la fin de décembre 1454, l'*Extractio* ne fut recopiée par Jean de Weilhaim qu'un an et demi après : du 20 juillet au 14 septembre 1456. Voir plus loin, ms. 363 de Melk ;

f) Nous retrouvons dans le ms. 29 du Schottenkloster de Vienne, une nouvelle transcription de l'*Extractio* achevée en février 1466. D'après ce que nous savons des relations entre les bénédictins du Schottenkloster et ceux de Melk, nous avons tout lieu de penser que ce manuscrit 29 a été copié sur le manuscrit 363 de Melk.

Nous pouvons donc retracer dans le schéma suivant l'histoire de l'*Extractio* en Autriche :



2. — Commentaire sur la Théologie Mystique attribué à Hugues de Saint-Victor

A. — *Sa provenance dans les abbayes bénédictines d'Autriche et la Chartreuse d'Aggsbach*

1. — Ce commentaire existait déjà dans le manuscrit que Nicolas de Cues envoya aux bénédictins de Tegernsee le 14 septembre 1453 ; voir ms. 45 de Bernkastel-Cues (J. Marx, *Verzeichnis der Handschriften-Sammlung des Hospitals zu Cues*, Trèves, 1905, p. 41) fol. 79-86 : Commentum domini Magistri Hugonis de S. Victore super translacionem Joannis Scoti in misticam theologiam dyonisii ad tymotheum cum textu interlinealiter glosato.

Inc. : Superessentialis natura causa est.

Expl. : ex ipso provideo commeancia.

Dans ce ms., le commentaire sur la *Théologie Mystique* est précédé du passage de la lettre de Scot Erigène : *Gloriosissimo*, relatif au quatrième livre de Denys : *Quartus de mystica theologia... essentiae recurrere*. Voir *P. L.*, t. CXXII, 1035-1036.

2. — Les moines de Tegernsee recopient le manuscrit que leur avait envoyé le cardinal Nicolas de Cues. Cette copie est conservée aujourd'hui à la Bibliothèque de Munich, sous le numéro Clm. 18210 ; notre commentaire occupe les feuillets 94 r°-102 r°. Voir L. Baur, *Die philosophische Werke des Robert Grosseteste, Bischofs von Lincoln*, dans les *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, B. IX, Münster i. W., 1912, p. 35 ; Vansteenberghe, *op. laud.*, p. 110, n. 2 ; 116, n. 9 ; 151, n. 1.

3. — Jusqu'au 12 juin 1453, on ne connaît pas à Aggsbach ce commentaire du Pseudo-Hugues. Vincent d'Aggsbach s'en inquiète et il écrit à son ami Jean de Weilhaim de Melk. Voir plus haut, p. 181. A Melk, on ne possède pas cette œuvre. Vincent d'Aggsbach va donc chercher à se la procurer par ailleurs ; et il arrive entre le 12 juin 1453 et le 19 décembre 1454 à trouver ce commentaire.

En effet, à cette dernière date, il envoie à Melk une copie du commentaire du Pseudo-Hugues. Voir plus haut, p. 182. Comment Vincent d'Aggsbach était-il arrivé à se procurer ce commentaire ? Aucune lettre ne nous le dit explicitement, mais nous pouvons cependant le conjecturer d'après la correspondance de

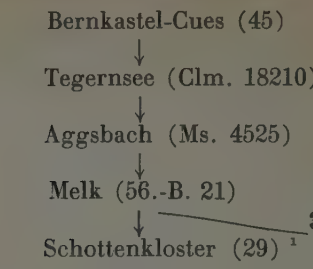
Vincent. En effet, ce dernier envoie à Tegernsee, le 19 décembre 1454, l'*Explanatio* de Thomas Gallus ; l'année suivante, le 27 septembre 1455, il envoie pour être remis ensuite à Marquard de Munich, le commentaire de l'abbé de Verceil et de Robert Grossetête sur la *Théologie Mystique* ; c'est-à-dire qu'il envoie à Tegernsee les documents sur la *Théologie Mystique* qui manquaient précisément dans le manuscrit de Nicolas de Cues. Ce n'est certainement pas là l'effet du hasard, et nous pouvons conjecturer avec la plus grande vraisemblance que Vincent d'Aggsbach avait connaissance de ce manuscrit de Cues, et que d'autre part, il recopia pour son compte d'après ce manuscrit l'œuvre du Pseudo-Hugues. A la fin de 1454, cette œuvre envoyée par le cardinal, se trouve donc dans les bibliothèques de Tegernsee et d'Aggsbach.

4. — A cette époque, Vincent d'Aggsbach envoie à Jean de Weilhaim l'*Extractio* de Thomas Gallus, et il y joint un volume de mélanges contenant des documents sur la *Théologie Mystique*, dans lequel se trouvait le commentaire du Pseudo-Hugues. Voir plus haut, p. 188. Le ms. 56 (B. 21) de Melk, fol. 219 v°-230 v° de 1455-1456 est une copie du ms. d'Aggsbach. Nous en retrouvons une autre copie dans le manuscrit 363 (G. 23), sans doute à peu près de la même époque. C'est de Melk que ce commentaire parvint au Schottenkloster de Vienne où nous le trouvons dans le ms. 29.

5. — De cette œuvre du Pseudo-Hugues, nous avons donc les manuscrits suivants :

1. Bernkastel-Cues : Ms. 45
2. Munich Clm. : Ms. 18210
3. B. N. Vienne : Ms. 4525
4. Melk : Ms. 56 (B. 21)
5. Melk : Ms. 363 (G. 23)
6. Schottenkloster : Ms. 29.

Nous n'avons pas encore comparé ces manuscrits entre eux. Mais l'histoire de l'introduction de ce commentaire du Pseudo-Hugues nous permet déjà de porter un jugement critique sur ces manuscrits autrichiens. Ils dérivent tous d'un même exemplaire : le ms. 45 de Bernkastel-Cues, dont nous pouvons retracer la marche dans le graphique suivant :



B. — *Ce qu'on pensait dans les abbayes autrichiennes de l'authenticité de cette œuvre*

1. — D'après ce que nous savons actuellement, Vincent d'Aggsbach aurait été le premier à émettre des doutes sur l'authenticité de ce commentaire de la *Théologie Mystique*. Dans une lettre envoyée le 14 décembre 1454 à Jean de Weilhaim de Melk, Vincent d'Aggsbach s'exprime ainsi :

> Mistica theologia tempore primitive ecclesie solis dispositis communicabatur, iubebatur autem abscondi ab immundis, id est carnalem seu secularem vitam ducentibus, et ab indoctis, id est dyalecticis. Hugo, unus de commentatoribus divini Dyonisii, *si* fuit Hugo de Sancto Victore qui scripsit librum *De sacramentis* et libellum *De virtute oracionis*, ille dicitur fuisse tempore sancti Bernardi.
> Voir VANSTEENBERGHE, *op. laud.*, p. 204.

2. — Jean de Weilhaim de Melk, qui a recopié ce commentaire envoyé par Vincent d'Aggsbach, y ajoute un colophon dans lequel il se fait l'écho de l'opinion du chartreux :

> Explicit commentum Hugonis de S. Victore super misticam theologiam sancti Dyonisii, secundum aliquos licet ex certis coniecturis videatur quod alius composuerit (Ms. 56, fol. 230 v° ; ms. 363, fol. 87 v°).

3. — Dans le ms. 29 de Schottenkloster, nous retrouvons cette note ; ce qui nous confirme que les bénédictins de ce couvent eurent connaissance de cette œuvre du Pseudo-Hugues, par l'in-

[1] En Italie nous connaissons de ce commentaire du Pseudo-Hugues, le ms. 65 Urb. lat. de la bibliothèque vaticane, fol. 280 r° [2]-286 v° [1] ; les mss. de Subiaco, 193 (XIV[e]), 295 (XV[e]).

termédiaire de Melk. Mais dans le ms. 29, la note de Jean de Weilhaim a été mal comprise. On l'interprète comme s'il s'agissait d'une œuvre de Jean de Weilhaim lui-même : quelques-uns doutent, disent-ils, que ce soit réellement son œuvre : *nota hic tamen aliquibus, scilicet Johannis Schlitpacher quod non sit eius commentum* (fol. 144 r°). Sur cette interprétation, voir VANSTEENBERGHE, *op. laud.*, p. 24, n. 1.

En résumé, à Aggsbach, et ensuite à Melk, on doute que le commentaire de la *Théologie Mystique*, attribué à Hugues de Saint-Victor, et contenu dans le manuscrit de Cues, soit vraiment l'œuvre du victorin.

C. — *Origine de ce commentaire*

Ce commentaire du Pseudo-Hugues est une compilation d'extraits du *De divisione naturae*, du commentaire sur la *Hiérarchie Céleste*, de Scot Erigène. et des Scholies de Maxime. Cette compilation a été faite dans la seconde moitié du XIII[e] siècle : l'abbé de Verceil et Robert Grossetête y sont cités. De plus, elle représente un genre de manuscrits dionysiens dans lesquels le texte du Pseudo-Aréopagite est commenté par les Scholies de Maxime, et aussi par le *De divisione naturae*. Le manuscrit 15630 de la bibliothèque nationale de Paris revêt de ce fait une grande importance.

Ajoutons que saint Albert le Grand se servit d'un manuscrit de ce genre. Nous reviendrons en détail sur tous ces points en publiant bientôt ce commentaire du Pseudo-Hugues.

3.—TRADUCTION ET COMMENTAIRE DE LA « THÉOLOGIE MYSTIQUE » PAR ROBERT GROSSETÊTE

Cette œuvre de Robert Grossetête a eu dans les abbayes autrichiennes la même provenance et la même diffusion que le commentaire du Pseudo-Hugues.

Elle se trouvait, en effet, dans le manuscrit de Nicolas de Cues : aujourd'hui ms. 45 de la bibliothèque de l'hôpital, f. 68 v°-79. Le titre : *Translacio lynconiensis de mistica theologia dyonisii episcopi* (voir J. MARX, *op. cit.*, p. 41) est inexact. Il ne s'agit pas seulement de la traduction de Robert Grossetête, mais aussi de son commentaire. Il fut recopié par les moines de

Tegernsee : ms. Clm. de Munich 18210, fol. 94 ; envoyé de Tegernsee à Aggsbach (peut-être ms. B. N. de Vienne 4525, fol. 182 v°-202 v°) envoyé d'Aggsbach à Melk : ms. 363 (G. 23), fol. 88 r°-97 r° (copié en 1455) ; ms. 56 (B. 21), fol. 231 r°-247 v° (copié en 1456) ; envoyé de Melk au Schottenkloster de Vienne : ms. 29, fol. 144 r°-150 v°.

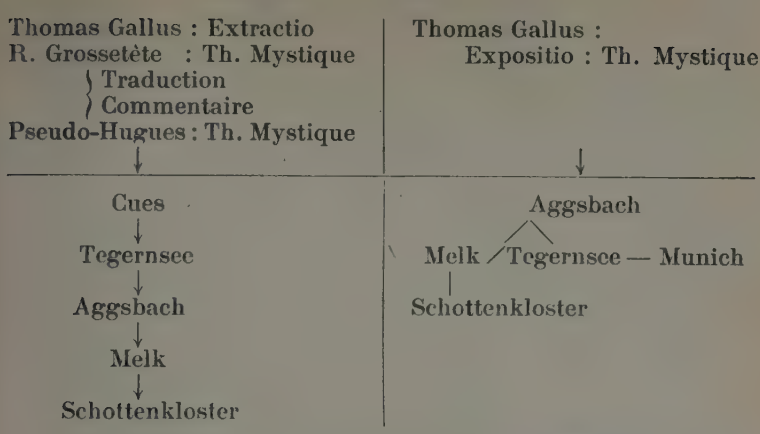
Les manuscrits de Tegernsee, de Melk, du Schottenkloster ne sont donc que des copies du manuscrit de Cues. Ce manuscrit qui est l'exemplaire de ces différentes copies n'a cependant pas été signalé par BAUR, *op. cit.*, pp. 34-35, qui ne connaît non plus les deux manuscrits de Melk.

4. — REMARQUES GÉNÉRALES SUR LES COLLECTIONS CONTENANT LES COMMENTAIRES SUR LA « THÉOLOGIE MYSTIQUE » PAR THOMAS GALLUS, LE PSEUDO-HUGUES ET ROBERT GROSSETÊTE

1. — Ces collections de commentaires sur la *Théologie Mystique*, de Thomas Gallus, de Robert Grossetête, du Pseudo-Hugues de Saint-Victor, portent la marque du temps et du milieu. On ne les trouve, en effet, qu'en Autriche, ou dans des manuscrits provenant de l'Autriche ; de plus elles ont vu le jour dans la seconde moitié du XV^e^ siècle, et nous restent comme témoins des luttes engagées sur la notion de Théologie Mystique, dans les abbayes de Tegernsee, d'Aggsbach et de Melk.

2. — Ces manuscrits circulent dans ces différentes abbayes et toujours dans un sens identique. Sauf pour le *De duplici modo* dont la souche doit être recherchée à Aggsbach, c'est Tegernsee qui a la primeur de ces œuvres mystiques grâce à Nicolas de Cues. De Tegernsee, les œuvres mystiques de Robert Grossetête, du Pseudo-Hugues, l'*Extractio* de Thomas Gallus, passent à Aggsbach. C'est Aggsbach qui les envoie à Melk, et c'est Melk qui les fait parvenir au Schottenkloster de Vienne.

Graphiquement, nous pouvons donc retracer dans le tableau suivant la marche de ces commentaires dionysiens :



Ce sens de la circulation de ces collections dionysiennes, sur lequel nous avons insisté à dessein dans les remarques précédentes, n'a pas seulement un intérêt historique ; il gradue pour l'éditeur de textes la valeur critique de ces manuscrits autrichiens dont nous venons de parler. Sauf pour le *De duplici modo*, pour lequel le ms. 4525 d'Aggsbach a une réelle importance, on peut dire que ces manuscrits de Tegernsee, d'Aggsbach, de Melk, du Schottenkloster, n'ont qu'une valeur très limitée ; ils sont intéressants surtout pour nous montrer comment un scribe peut s'acquitter plus ou moins bien de sa besogne. C'est à peu près tout. C'est l'exemplaire de Cues ms. 45 actuel, qui absorbe à lui seul vis-à-vis des copies autrichiennes, toute la valeur critique [1].

5. — Les gloses combinées de Robert Grossetête et de Thomas Gallus sur la « Théologie Mystique » dans les manuscrits autrichiens

§ 1. — *Les manuscrits*

Il existe dans les bibliothèques autrichiennes un genre tout spécial de commentaires sur la *Théologie Mystique* du Pseudo-Denys : autour de la version de Sarrazin, on trouve un commen-

[1] Ce manuscrit 45 de Cues a été copié au xv[e] siècle (J. Marx, *Verzeichnis der Handschriften — Sammlung des Hospitals zu Cues*, Trèves, 1905, p. x), très probablement en Italie (J. Marx, *ibid.*, p. 40 : « Italienisches Prg... Italienische Minuskul des 15. Jahrh. » Nous ne savons pas à quelle

taire extrait des œuvres de Robert Grossetête, évêque de Lincoln, et de Thomas Gallus. L'origine de ces gloses est généralement indiquée par ces mots : Linc[olniensis] — Vercell[ensis].

Nous avons trouvé ce genre de commentaire dans les mss. suivants :

Vienne, B. N., 790 (XIV^e s.)
Melk, 427 (H. 46) de 1455
Melk, 59 (B. 24) de 1456
Melk, 61 (B. 26) de 1476
Schottenkloster, 396, de 1462.

On a recopié aussi probablement ce commentaire à la chartreuse d'Aggsbach : « De hac glossa haud dubie accipienda sunt illa verba Vincentii de Axpach in epist. fusiore de superioritate Concilii Generalis super Pontificem : Remitto vobis (Schlitpacher) vestram misticam Theologiam Glossatam. Et utinam omnes libros Dionysii haberem sic glossatos. » (KROPFF, *Bibliotheca Benedictino-Mellicensis*, Vienne 1747, pp. 415-416.)

C'est aussi très probablement de Melk que ces gloses de Robert Grossetête et de Thomas Gallus sont parvenues au Schottenkloster de Vienne.

§ 2. — *Le prologue de ce commentaire*

1. Ce commentaire est précédé d'un prologue dont voici la teneur : « Mistice theologie beati Dionisii tres habentur de greco in latinum translationes. Prima est Johannis Scoti, que antiqua translatio dicitur. 2^a^ est Linconiensis quam ipse in suo commento prosequitur. Tercia est Iohannis Sarrazeni quam abbas Vercellensis prosequitur in suo commento de cuius principaliter glossa et etiam de commento Linconiensis, glozule ac notule que secuntur sunt sententialiter tracte. »

2. Valeur générale de ce prologue au point de vue historique.

a) Mgr GRABMANN, *Ps.* — *Dionysius Areopagita in lateinischen Uebersetzung des Mittelalters*, dans les *Beiträge zur Geschichte der christlichen Altertums und der Byzantinischen Literatur*. Fest-

époque il est entré dans la bibliothèque du cardinal de Cues : peut-être en 1453, avec les commentaires d'Albert le Grand (E. VANSTEENBERGHE, *Le Cardinal Nicolas de Cues* (1401-1464), *L'action, la pensée*, Paris, Champion, 1920, p. 283, n. 5 ; p. 414, n. 1).

gabe Ehrhard, Bonn-Leipzig, 1922, pp. 194-195, et *Mittelalterliches Geistesleben*, Munich, 1926, p. 164 reproduit ce prologue d'après le ms. 791 de Vienne, le seul qu'il connaisse, et ajoute que cette notice donne une impression de vérité et d'exactitude dans toutes ses données : « Ausserdem macht diese Notiz der Wiener Handschrift den Eindruck des Zuverlässigen und des in allen einzelnen Angaben Exakten und Richtigen » ; E. Franceschini, *Roberto Grossatesta, vescovo di Lincoln e le sue traduzione latine*, Venise, 1933, p. 29, n. 1, emboîte le pas et écrit : « La precisione delle notizie contenute in questa importante glossa ce ne garantisce la veridicità. »

A juger de sang-froid ce prologue, il faut dire qu'il n'y a rien dans ce texte qui doive nous remplir d'admiration. Que la version de Scot soit appelée *Antiqua translatio*, c'est normal. Tous les théologiens du XIII^e^ siècle la désignaient par cette appellation. De plus, il y a dans cette notice une erreur chronologique assez grave, puisque Robert Grossetête est placé avant Jean Sarrazin. Denis, *Codices Manuscripti Biblioth. Palat. Vindob. latini*, II, n° CCCL, col. 754, l'avait déjà remarqué : « Pace ignoti glossatoris praeponendus est Sarracenus Lincolniensi ; ille enim sec. XII, hic autem XIII, scripsit, anno 1253 defunctus. Miror vero virum doctum J. Fr. Bern. M. de Rubeis in Dissert. praevia Editioni Venet. opp. Dionysii 1755, T. I ; c. 5, p. XII, translationem Roberti Lincoln, silencio praeterivisse, quae tamen in Edit. Argent. eorumdem. Opp. 1502, fol. 264, p. 2 f. mihi objacet a Scoto et Sarraceno diversa. De Thoma Vercellensi a. 1226 (c'est une erreur, Thomas Gallus est mort en 1246) extincto videsis Bern. Pezii Dissert. Isag., in T. II, Thes. Anecd., p. XVII. »

3. Valeur critique de ce prologue. — Cependant ce prologue a une réelle valeur critique qui a échappé en grande partie aux deux historiens que nous venons de mentionner. En effet, tout en insistant beaucoup trop sur le caractère véridique de cette notice, Mgr Grabmann et, à sa suite, Franceschini ne semblent pas avoir compris ce prologue. Ils en reproduisent ainsi la dernière phrase : « Tertia est Johannis Sarraceni quam Abbas Vercellensis prosequitur in suo commento, de cuius principaliter glossa et etiam de commento, Linconiensis glozule ac notule, que sequuntur, sunt substantialiter tracte. » (Grabmann, *Ps.-Dionysius Areopagita...*, p. 194 ; *Mittelalterliches Geistesleben*, p. 164 ; Franceschini, *op. cit.*, p. 29.)

Ainsi lu, que peut signifier ce texte? Il ne peut avoir qu'un

sens : l'abbé de Verceil, Thomas, suit la version de Sarrazin dans son commentaire ; c'est principalement de la glose de Thomas Gallus et aussi de son commentaire, que les gloses et les notes de Robert Grossetête reproduites dans le manuscrit ont été substantiellement extraites ! Du coup, l'autorité qu'on veut donner au prologue s'écroule complètement. Sans aucun doute, Mgr Grabmann et Franceschini [1] ne se sont pas rendus compte de la structure du manuscrit 790 de Vienne. Dans ce manuscrit et les quatre autres que nous avons mentionnés, nous avons la version de la *Théologie Mystique* de Sarrazin, puis des gloses empruntées au commentaire *Duplici modo* de Thomas Gallus, et au commentaire de Robert Grossetête sur ce même livre de Denys. C'est ce que nous dit très clairement le prologue que nous étudions, et qu'il faut lire de la façon suivante : « Tertia est Iohannis Sarraceni

---

[1] S'il eût connu exactement ces manuscrits d'Autriche, M. Franceschini n'aurait pas écrit : « Nel cod. lat. (sec. XIV) della Nationalbibl. de Vienna si trova ai fol. 126 r°-132 r° la *Theologia Mystica* nella traduzione di Johannes Sarracenus, accompagnata da una glossa marginale che incomincia con le seguenti parole : « *Mistice ... tracte* » (pp. 28-29) ; et il ajoute : « Questa glossa, pure non indicando l'*incipit* della *translatio Lincolniensis*, è di grande valore... (p. 29). C'est la majeure partie du commentaire sur la *Théologie Mystique* de Robert Grossetête que reproduit le ms. 790 de la bibliothèque nationale de Vienne, et les autres manuscrits du même genre.

Dans tout ce qui regarde l'histoire littéraire de Denys, Franceschini a été un peu distrait, et insuffisamment informé. Tout en ayant sans doute certains de mes travaux entre les mains, qu'il résume, p. 26, note, il ajoute, p. 27 : « La traduzione fu compiuta verso l'anno 835 e si trova ora edita dallo stesso Théry (*Le texte intégral de la traduction du Peudo-Denis*, par Hilduin, in *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, XXI (1925), pp. 33-50, 197-214 et voll. segg. » C'est complètement inexact. Nous n'avons pas encore édité cette version d'Hilduin. Elle est en cours d'impression depuis trois ans ; M. Franceschini qui n'a pas vu l'article en question a été égaré par le titre : « le texte intégral » ; de plus, ce n'est pas dans la revue qu'il mentionne, p. 26 et p. 33, que nous avons publié cette étude, mais dans la *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, de Louvain. — D'autre part, M. Franceschini mentionne le Clm. 14137 de Munich qui contient l'autographe du moine Otloh, et ajoute : « ... su cui ha richiamato l'attenzione il Grabmann », p. 27, note. Franceschini ne connaît-il donc pas le travail de Traube, dans les *Monumenta Germaniae Historica, Poet. lat.*, t. III, fasc. II, Berlin, 1891, pp. 525-526 (voir plus haut, p. 170) ?

A propos des lettres apocryphes de saint Ignace d'Antioche, il cite les éditions de Lefèvre d'Etaples, Paris, 1498 et de Symphorien Champier, Cologne, 1536. Pourquoi ne pas citer l'édition de Gebhardt-Harnack (voir plus bas, p. 220). Nous ne relevons que des détails, mais nous aurons à revenir sur le fond même du problème de Robert Grossetête et de ses œuvres dionysiennes. Ces quelques remarques ne doivent pas nous faire oublier les grands mérites du travail de Franceschini.

quam Abbas Vercellensis prosequitur in suo commento, de cuius principaliter glossa et etiam de commento Linconiensis, glozule ac notule que sequuntur sunt substantialiter tracte. » Si nous n'avions pas dans le manuscrit ces gloses de Thomas Gallus et de Robert Grossetête le prologue n'authentiquerait rien, et n'aurait qu'une valeur extrêmement vague.

Restitué dans sa véritable teneur, par ce changement de virgule, le prologue de ces manuscrits d'Autriche nous donne des indications qui ne sont pas sans intérêt :

A. — *Pour Thomas Gallus*

Au sujet de Thomas Gallus, il nous apporte deux indications : l'abbé de Verceil suit dans son commentaire la version de Sarrazin ; de plus, le prologue nous avertit que les gloses qu'on trouve dans le ms. 790 sont extraites principalement de ce commentaire de Thomas Gallus ; ce qui veut dire en d'autres termes que les principales gloses que l'on va lire ont bien été composées par l'abbé de Verceil. Or, comme ces gloses sont prises de l'*Explanatio* sur la *Théologie Mystique : Duplici modo*, c'est ce commentaire qui se trouve authentiqué par notre prologue. En vérité, il ne pouvait subsister aucun doute sur l'attribution de cette œuvre à Thomas Gallus. Ce n'est donc là qu'un *confirmatur*, mais qu'il est néanmoins intéressant de noter pour une autre raison. C'est qu'en effet ce prologue nous témoigne qu'au XIV^e^ siècle l'œuvre de Thomas Gallus était bien connue en Autriche, qu'on était bien renseigné à son sujet, et qu'on lui attribuait une valeur égale, sinon supérieure, à celle qu'on donnait au commentaire de Robert Grossetête.

Donc, vis-à-vis du commentaire *Duplici modo*, le prologue du ms. 790 se présente d'abord comme un *confirmatur* de l'authenticité, et surtout comme un témoin direct de la diffusion et de l'influence de l'œuvre de l'abbé de Verceil.

B. — *Pour Robert Grossetête*

Le prologue nous affirme deux choses :

1. — Que Robert Grossetête a fait une version de la *Théologie Mystique*.

a) Baur, *Die philosophischen Werke des Robert Grosseteste*, dans les *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*,

B. IX, Munster, 1912, pp. 34-35 n'a cité aucun des manuscrits qui reproduisent notre prologue. En faveur de l'authenticité de l'œuvre de l'évêque de Lincoln, Baur ne peut apporter que les témoignages de Roger Bacon, de Nicolas Trivet, et d'autres encore plus tardifs. Voir pp. 31-34 ;

b) Mgr GRABMANN, *Ps.-Dionysius Areopagita...*, pp. 194-195, et *Mittelalterliches Geistesleben*, p. 164 remarque que ce prologue nous apporte en faveur de l'authenticité de la version des œuvres de Denys par Robert Grossetête, une preuve plus ancienne. A ce point de vue, il est plus important que les manuscrits 1620 de la B. N. de Paris (XVI^e^ s.), 757 de la Mazarine (XVI^e^ s.), du Clm. 18210 (XV^e^ s.) de Munich, puisque ce manuscrit 790 de Vienne est du XIV^e^ siècle, et que le prologue est contemporain du manuscrit « Dieser Text ist eine sehr bemerkenswerte literarhistorische Feststellung über die lateinischen Dionysius-übersetzungen aus der Zeit der Scholastik selbst und ist für die Echtheit der dem Robert Grosseteste zugeschriebenen Uebersetzung im Zusammenhalt mit den anderen hierfür sprechenden Momenten von entscheidender Bedeutung » ;

c) Il y a cependant un peu d'exagération dans cette manière de voir. En effet, la version de Robert Grossetête n'est pas reproduite dans le ms. 790 de Vienne, ni dans les autres manuscrits du même genre. Par conséquent ce prologue ne peut authentiquer un texte bien défini. Il reste dans une sphère très générale : « Secunda (translatio) est Linconiensis. » Si ce témoignage est plus ancien que celui des manuscrits 757, 1620 de Paris, 18210 de Munich, il est, par contre, moins précis.

2. — Il n'en va pas de même pour le commentaire sur la *Théologie Mystique*. Un grand nombre de manuscrits contiennent un commentaire sur le quatrième livre de Denys, qu'ils attribuent à l'évêque de Lincoln. Ce commentaire commence par ces mots : *Trinitas supersubstancialis et super dea... Mystica theologia est secretissima et non jam per speculum.* Il s'achève ainsi : *a perfectis benevole suppleri.*

Il ne manque pas de critères internes en faveur de l'authenticité de cette œuvre. Mais certains historiens sont plus rassurés quand ils peuvent avoir des témoignages externes. On pouvait facilement recueillir un témoignage de ce genre dans le prologue du manuscrit 790, si on avait lu tout le manuscrit. En effet, comme le prologue le dit explicitement, les gloses qui accompagnent dans ce manuscrit la version de Sarrazin, sont en partie

extraites — nous allons le voir bientôt — du commentaire de Robert Grossetête : *Mystica theologia est secretissima.* C'est donc cette œuvre bien définie qu'authentique le prologue de Vienne et c'est de ce point de vue qu'il prend sa véritable valeur [1].

§ 3. — *Structure interne de ces manuscrits à double commentaire*

Comme nous l'avons dit et comme la glose que nous venons d'étudier nous l'indique, le texte de Denys rapporté d'après la version de Sarrazin, est expliqué ici d'après des extraits des commentaires sur la *Théologie Mystique* de Robert Grossetête, et de Thomas Gallus.

Citons, en entier, pour bien nous en rendre compte, tout le prologue de ces manuscrits au quatrième livre de Denys.

Mistica autem theologia, ut dicetur Linconiensis,

---

[1] Remarquons ici que dans une récente étude, S. Harrison Thomson, *A note on Grosseteste's Work of translation*, dans *The Journal of Theological Studies*, XXXIV (1933), pp. 48-52, nous apporte pour confirmer l'authenticité des commentaires dionysiens de Robert Grossetête, un témoignage plus ancien encore. Il nous est fourni par le ms. Chigi A.V. 129, de la bibliothèque vaticane. Ce ms. que nous avons vu et dont nous parlerons ailleurs, date du XIII^e^ siècle. Il contient, fol. 38 r° [1]-130 r° [1], la traduction de Sarrazin ; fol. 133 r° [1]-207 v° [2], le commentaire de Robert Grossetête sur la *Hiérarchie Ecclésiastique* ; fol. 209 r° [1]-263 r° [1], son commentaire sur la *Hiérarchie Céleste* ; fol. 265 r° [1]-273 v° [2], son commentaire sur la *Théologie Mystique*, fol. 275 r° [1]-278 r° [2] : les dix lettres ; fol. 278 r° [2]-385 r° [2], son commentaire sur les *Noms Divins*. C'est donc toute l'œuvre dionysienne de Robert Grossetête que nous trouvons dans ce manuscrit du XIII^e^ siècle. Or, au fol. 207 v° [2], à la fin du commentaire sur la *Hiérarchie Ecclésiastique*, nous trouvons écrit au crayon, pour le rubricateur, cette indication : « Explicit ecclesiastica ierarchia dionisii cum comento episcopi linconiensis. » Cette note contemporaine du manuscrit a été ensuite reproduite par le rubricateur. Par ce colophon, nous atteignons donc le XIII^e^ siècle. Et il en est de même avec le Codex II, Plut. XIII dextr. de la Laurentienne de Florence, du XIII^e^ siècle. Au fol. 1 r° nous lisons cette note, écrite à la mine de plomb : « Angelica Ierarchia cum commento (ici mot illisible) secundum dominum Lincolniensem. » Voir aussi Franceschini, *op. cit.*, p. 36, n. 1, où l'auteur mentionne les mss. de Florence, Laurent., Sainte-Croix, Plut. XIII, Dext. I-V (XIII). — Voir aussi du même auteur : *Grosseteste's Translation of the* Προλογος *and* Σχολια *of Maximus to the Writings of the Pseudo-Dionysius Areopagita*, dans *The Journal of theological Studies*, octob. 1933, vol. XXXIV, n° 136, pp. 355-363). Le cod. II, fol. 1 r° (du XIII^e^ siècle) attribue explicitement la version et le commentaire de la *Hiérarchie Céleste*, à Robert Grossetête. Nous reviendrons ailleurs, au fur et à mesure de la publication de notre catalogue, sur ces différents manuscrits de Robert Grossetête.

est secretissima et non iam per speculum et ymagines creaturarum cum Deo locucio.

Et dicitur mistica quasi clausa et constricta.

Dicitur insuper mistica quasi obscura, quia non habetur nisi in ignorancie caligine.

Dicitur eciam mistica, quia occultissima doctrina et disciplina edocta est et suscepta. Dicta itaque theologia principaliter et maxime dicitur mistica. Communius tamen et minus proprie dicitur misticum omne spiritualius per minus spirituale aut rem non spiritualem designatum. A mistico derivatur misterium quasi misticorum servativum et contentativum.

Chacune de ces phrases est extraite textuellement du commentaire de Robert Grossetête sur la *Théologie Mystique : Mistica theologia est secretissima*, imprimée à Strasbourg, 1502-1503, fol. 264 v°-271 v°.

Nous avons utilisé l'exemplaire de la bibliothèque vaticane, fonds Rossiano, 3739, fol. CCLXIV-CCLXV, et Barberini, E. II, 17.

Ista autem sapientia cogitandi, scilicet Deum, secundum Vercellensem obtinetur maximo estu dileccionis in Deum et forti extensione animi in eterna spectacula sapiencie, ut innuitur Johannis 14° : qui me diligit, etc...

Materia huius libelli est divinitas secundum se considerata, excluso omni speculo creaturarum.

Intentio est confutare falsi nominis sapienciam gentilium philosophorum et astruere veram sapienciam Christianorum. Utilitas summa perfeccio anime que habetur per unionem eius ad Deum et per subintellectualem Dei cognicionem. Modus tractandi *consistens in quinque capitulis patet in processu.* Et in principio primi capituli beatus dionisius invocat divinum adiutorium.

Extrait du commentaire de Thomas Gallus. Remarquons-le bien, il ne s'agit pas ici de l'*Extractio* de l'abbé de Verceil, mais de l'*Explanatio* ; notre glossateur s'est servi du commentaire : *Duplici modo.* Comme nous le voyons de plus en plus, cette œuvre inconnue jusqu'ici des historiens de la pensée médiévale, a trouvé dans le cercle des monastères autrichiens une très large diffusion.

Voir notre édition du *De duplici modo*, p. 17, 6-9 ; p. 19, 10-20, 5.

petens sanctissimam Trinitatem, ut dirigat eum quousque mente transcenderit omnia et supremum attigerit verticem, ubi in caligine ignorancie omnium suscipiuntur absque simbolis et imaginibus divini radii superpulcre claritatis.

Extrait du commentaire de Robert Grossetête. *Ibidem*, fol. CCLXV.

Et primo premittitur personarum sub nomine communi, scilicet trinitas ; postea distinctio personarum notatur per tria attributa scilicet : supersubstancialis, superdea, et superbona. Dicit igitur supplicando : Trinitas supersubstancialis etc., utque in textu.

Cette phrase n'est pas extraite textuellement du commentaire de Thomas Gallus. mais s'en inspire.

6. — Le « De Triplici hierarchia » de Thomas d'Irlande

1. — *Notes bibliographiques.*

a) Echard a montré contre Wadding [1] que Thomas d'Irlande n'avait été ni mineur, ni prêcheur [2]. Il fut étudiant à la maison de Sorbonne, *socius* de ce même collège, bachelier et maître en théologie. C'est ce que nous apprend une note du manuscrit 15966 de la bibliothèque nationale de Paris, au fol. 6 r° : « Expliciunt regule omnium christianorum seu christianitatis que sunt de tribus punctis christiane religionis, collectis per magistrum Thomam studentem quondam in domo de Sorbona, baccalarium in theologia [3] » ; dans le manuscrit 16397, fol. 18 v°, de la même bibliothèque, on parle de Thomas d'Hibernie en ces termes : « Magister Thomas Hybernicus, compilator Manipuli Florum, quondam socius huius domus » ; de même dans le manuscrit 16533, fol. 104 r° : « Magister Thomas Ybernicus socius de Sorbona » ; dans le Clm. 5345 de Munich, nous trouvons la même mention : « Manipulus Florum compleatus a mag. Thoma de Hybernia quondam socio de Serbona (*sic*). » L'obituaire de la Sorbonne, à la date du 28 juillet nous dit : « Obiit magister Thomas Hybernicus, quondam socius domus [4] » ;

b) D'après Du Boulay, Thomas d'Irlande serait mort en

---

[1] Wadding, *Scriptores Minorum*, éd. de Rome, 1806, p. 222 : « Thomae Palmeranus, aliis Palmerstoniensis dictus, communiter Thomas Hibernicus (Ann. Min. to. 2, an. 1269, num. 13, et 1270 num. 28) apud Kildarienses natus, Lutetiam missus, ibi Doctoris lauream est assecutus. In Italiam profectus multa vixit pietate et humilitate, multas proinde passus a doemone molestias. Ferunt pollicem sibi amputasse sinistrum, ne ad sacerdotium suscipiendum a superioribus cogeretur. » — Pour les *Annales Minorum*, voir la nouvelle édition de Quaracchi, 1931, t. IV, pp. 337, n° 14 ; 358, n. 27.

[2] Quétif-Echard, *Scriptores Ordinis Praedicatorum*, Paris, t. I, p. 744.

[3] Voir *Histoire littéraire de la France*, t. XXX, 1888, p. 400.

[4] Voir L. Delisle, *Cabinet des Manuscrits*, Paris, 1874. t. II, p. 176.

1290 [1] ; d'après Wadding vers 1270 [2]. En réalité, il vivait encore le 9 juillet 1295. A cette époque, son nom figure dans un acte officiel de la maison de Sorbonne [3]. Il mit la dernière main au *Manipulus Florum* en 1306 [4] ; et dix ans après, en 1316, il achevait le *De tribus punctis religionis christianae* [5] ;

c) Les œuvres. — Nous en avons une liste dans l'obituaire de la Sorbonne : « Obiit magister Thomas Hybernicus, quondam socius domus, qui compilavit Manipulum florum et tres parvos tractatus, scilicet de tribus punctis religionis christiane, de tribus ordinibus angelice hierarchie et ecclesiastice, de tribus sensibus sacre scripture, quos et misit nobis, et multos alios libros. Legavit etiam XVI libras pro emendis redditibus. Pictantia X (11?), sol. paris [6]. » Le *Manipulus Florum* a été commencé par Jean de Galles O. F. M. († 1303) et achevé par Thomas d'Irlande, comme nous l'apprennent les mss. 129 du Collège Merton, à Oxford, et 171 de Bruges [7].

Le *De tribus punctis religionis*, composé, comme nous l'avons dit précédemment, en 1316, se trouve dans les mss. 15966, 16397

---

[1] Du Boulay, *Historia Universitatis Parisiensis*, Paris, 1666, t. III, p. 712.

[2] Wadding, *op. cit.*, p. 222 : « Obiit sanctissime in Coenobio Aquilano Minorum Conventualium provinciae Pennensis, ubi sanctitate et doctrina floruisse circa annum 1270 scribit Marianus Florentinus. » Sbaralea, *Suppl. Wadd.*, Rome, 1806, p. 679, fait remarquer que Wadding a confondu l'auteur du *Manipulus Florum* avec un autre Thomas d'Irlande, frère Mineur, dont parle Barthélemy de Pise dans son *Liber de conformitate*. Voir éd. des *Analecta Francescana*, t. IV, Quaracchi, 1906, p. 290, 15 ; 530, 5.

[3] Denifle-Chatelain, *Chartularium Universitatis Parisiensis*, t. II, sectio prior, Paris, 1891, p. 65, n. 590.

[4] Bibliothèque nationale de Paris, ms. 16533, fol. 104 r° : « Magister Thomas Ybernicus socius de Sorbona complevit hoc anno domini millesimo CCCVI », ms. 2615, fol. 189 r° [1] : « Finit anno domini MCCCVI° die veneris post passionem apostolorum petri et pauli. » Voir *Histoire Littéraire de la France, ibid.*, p. 402 ; L. Delisle, *op. cit.*, p. 176, n. 5.

[5] Ms. 1022 de la bibliothèque de l'Arsenal, Paris, III, p. 98 : « Hi sunt tres puncti religionis collecti per magistrum Thomam Hibernicum, anno 1316. » Voir aussi ms. 16397, fol. 9 v° [2] de la bibliothèque nationale de Paris : « Hii sunt tres puncti religionis christiane collecti per magistrum Thomam Ybernicum, anno domini MCCCXVI°. » — Voir *Histoire Littéraire de la France, ibid.*, p. 404 ; Féret, *La Faculté de Théologie de Paris*, t. III, Paris, 1896, p. 239.

[6] Bibliothèque nationale de Paris, fonds latin, ms. 16574, fol. v°, n. 38. — Voir L. Delisle, *op cit.*, p. 176 ; Quétif-Echard, *op. cit.*, p. 744.

[7] Voir *Histoire Littéraire de la France, ibid.*, p. 402 ; Sbaralea, *Suppl. Wadd.*, éd. cit., p. 679. Voir surtout A. Kleinhans, O.F.M., *De Concordantiis Biblicis S. Antonio Patavino aliisque Fratribus Minoribus saeculi* XIII *attributis*, dans *Antonianum*, VI (1931), fasc. 3, p. 308, n. 1.

de la B. N. de Paris, 1022 de l'Arsenal, 345 de Saint-Omer, 146 de Metz, 616 de la B. N. de Vienne (Autriche), 25 de la bibliothèque des Cisterciens de Welhering. Ce traité a été imprimé en 1496 à Lubeck.

Le *De tribus sensibus sacre scripture* est conservé dans les manuscrits 15966 et 16397 de la B. N. de Paris.

Parmi les « multos alios libros » auxquels fait allusion l'obituaire de la Sorbonne, il faut peut-être compter un commentaire sur les Sentences, que nous lisons dans le ms. latin 15863 de la B. N. de Paris [1].

L'opuscule qui nous intéresse ici est le *De tribus ordinibus angelice hierarchie et ecclesiastice*, connu aussi sous le nom de *De triplici hierarchia.*

2. — Le *De triplici hierarchia.*

a) Dans le ms. 361, fol. 131 r°-139 v° de Klosterneuburg, nous trouvons un petit traité sur la Hiérarchie, avec cet explicit : « Explicit compendium de ierarchia editum a magistro Thoma Ybraco. » Ce compendium de Thomas Ybracus n'est autre que le *De triplici hierarchia* de Thomas d'Hibernie, comme l'a très bien remarqué le P. Czernik dans son catalogue.

b) Les éditeurs de saint Bonaventure de Quaracchi ont eu l'occasion de parler, sans le savoir, de cette œuvre de Thomas d'Irlande. Dans l'édition de Lyon, 1668, t. III, p. 246, on reproduit sous le nom de saint Bonaventure, un traité *De ecclesiastica hierarchia*, dans lequel nous lisons, p. 247 B : « Et cum rerum naturalium proprietates ipsarum sequuntur substantias, secundum ipsarum distinctionem substantiarum et ordinem erit distinctio, et ordo proprietatum, quas in alio opusculo per sepositas et distinctas, potens per ordinem reperire. » Avec beaucoup de con-

[1] Féret, *op. cit.*, p. 239 ; Quétif-Echard, *op. cit.*, p. 745. Voir aussi la note que nous avons publiée sur Jean Sarrazin dans la *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, XI (1922), pp. 73-74.

Dans Wadding, *op. cit.*, nous trouvons toute une liste d'ouvrages attribués à Thomas d'Irlande, et qui ne sont certainement pas authentiques : le *Promptuarium* (voir Kleinhans, *op. cit.*, pp. 306-308) ; *Flores Bibliorum* (voir Quétif-Echard, *op. cit.*, p. 745 A. « ... Sub eodem nomine Thomas Hybernici, quamvis de eo edendo numquam cogitarit » ; *De illusionibus doemonum librum unum* (voir Quétif-Echard, *op. cit.*, p. 745 B ; Féret, *op. cit.*, pp. 240-241). Les notices de Fabricius, *Bibliotheca latina*, t. V, Florence, 1858, p. 547, et de Dupin, *Nouvelle Bibliothèque des Auteurs Ecclésiastiques*, t. X, Paris, 1702, p. 84 n'offrent aucun intérêt.

science, les éditeurs de Quaracchi, s'appuyant sur les inventaires de manuscrits du P. Fidelis a Fanna, ont cherché à identifier cet opuscule auquel l'auteur du *De ecclesiastica hierarchia* fait allusion. Et ils signalent, *Opera S. Bonaventurae*, t. X, Quaracchi, 1891, p. L, un manuscrit d'Oxford Bodleienne, fonds Digby n° 33 [1] dans lequel on lit : « Bonaventura de triplici hierarchia. Numquid nosti ordinem celi et pones rationem eius in terra ? (Job, 38.) Secundum beatum Dionysium ecclesiastica hierarchia ordinata est ad instar et similitudinem angelice hierarchie (fol. 1). » Le traité se termine par ces mots : « Tertie hierarchie, scilicet ecclesiastice, correspondere ternarius penultimus... et ipsi soli ab illis sacramentaliter absolvuntur (fol. 16 r°). » Les éditeurs remarquent que ce n'est point à ce traité que fait allusion l'auteur du *De triplici hierarchia* (nous reviendrons ailleurs sur ce point), et ils ajoutent qu'en dehors de ce manuscrit : « Praeter hunc codicem Oxoniensem, *simile* quoddam opusculum habentem, *nullus alius codex* in tot bibliothecis ab eodem Pater (Fidelis a Fanna) diligentissime perscrutatis inveniri potest » ;

c) Nous reconnaissons dans ce ms. 33 du fonds Digby, le traité de Thomas d'Irlande, reproduit dans le ms. 361 de Klosterneuburg. Jusqu'ici, nous avons rencontré du *De triplici hierarchia*, les manuscrits suivants :

Klosterneuburg, ms. 361, fol. 131 r°-139 r°
Oxford, Bodleienne, fonds Digby, ms. 33, fol. 1-16 r°
Oxford, Merton College, ms. 68, fol. 224 r° [1]-232 v°[2]
Paris, Bibliothèque nationale, ms. Lat. 15966, fol. 14 r° [2] [2]
Marseille, Bibliothèque municipale, ms. 210, fol. 123 v°-125 v°
Bruxelles, Bibliothèque royale, ms. 1498, fol. 232 v°-237 v°

d) Nous ne pouvons dater d'une façon absolue le *De triplici hierarchia*. Ce qui est sûr, c'est que Thomas d'Irlande cite Henri

---

[1] Voir *Catalogi Manu Scriptorum Bibl. Bodleianae*, Pars IX. *Codices a viro Clarissimo Ken. Digby*, Oxonii, 1883, col. 29, n° 33 « Bonaventura de triplici ierarchia ».

[2] FÉRET, *op. cit.*, p. 239 signale aussi le ms. 16397 de la Bibliothèque nationale de Paris. Au fol. 18 v° de ce ms. nous lisons : « Iste liber est pauperum magistrorum de Sorbona Parysius. In quo continentur tres tractatus quos compilavit magister Thomas Hybernicus compilator Manipuli Florum, quondam socius huius domus. Primus tractatus est de tribus ierarchiis tam Angelicis quam ecclesiasticis. Secundus tractatus est de tribus punctis religionis christiane qui valde utilis est sacerdoti curato. Tercius est de tribus expositionibus sacre scripture, ubi eciam plurima

de Gand, mort en 1293 : « Quidam autem solemnis doctor in quodam scripto suo. » (Ms. 15966 de la B. N. de Paris, fol. 12 v° [1] ; ms. 68 d'Oxford, Merton College, fol. 226 v° [1].)

D'autre part, il écrivait avant la canonisation de saint Thomas d'Aquin, en 1323 : « Item secundum eundem fratem thomam de Aquino, in secunda secunde, q. CLXXXVIII : Religio aliqua tanto est perfectior quanta sua paupertas minorem sollicitudinem ingerit. » (Ms. 15966, fol. 12 v° [1] ; Ms. 68, fol. 226 v° [2]. — Voir SAINT THOMAS, *Summa Theologica*, 2ª-2ªᵉ, q. 188, a. 7, in corpore.)

Le *De triplici hierarchia* a donc été composé entre 1293 et 1323 ;

e) Cette œuvre que nous éditerons, n'est pas d'un intérêt capital pour l'histoire du courant dionysien. Thomas d'Irlande paraît être, pour employer une expression familière, « un vieil original », sans envergure, un collectionneur « de petits papiers ». Son *manipulus florum* est insipide, le socius de Sorbonne ne pensant qu'en trilogie.

Ces titres sont à eux seuls toute une psychologie.

---

bona invenies... Precie XV sol. par. » En réalité ce ms. 16397 ne contient pas le *De triplici hierarchia*.

Manuscrits dionysiens des bibliothèques d'Autriche

BIBLIOTHEQUE NATIONALE DE VIENNE

1 [1]

Ms. 574 [2]

Parchemin, du XI^e^ siècle, 53 feuillets numérotés, à 2 colonnes mesurant 200 × 150 mm.

1° Feuillet de garde, non numéroté. On y remarque un petit graphique représentant une couronne impériale surmontée d'un K ; puis ces chiffres qui indiquent des anciennes cotes : 1507, N. 246 (2 fois) ; Hist. lat. MS. N. 246 ; à droite, dans un petit carré : 8 : 13 et au-dessous 4690, chiffres rayés ensuite.

Nous y lisons aussi une description du manuscrit, d'ailleurs très incomplète :

> Romanae urbis Ecclesiae (finis deest)
> Indulgentiae et reliquiae.
> In 4° in membrana scriptus.

Un bibliothécaire a ajouté ensuite cette note :

> Hic liber sub hoc tam simplici et imperfecto titulo relatus est in Inventarium primae recensionis cum Iussu Imper. Maximiliani, primum Magnificus vir Helfricus Guttius, et post hunc D. Pudler, cum scriba quondam suo, et deinde D. Tanner cum filiorum suorum

---

[1] Nous devons remercier tout particulièrement M. le Directeur de la section des manuscrits de la Bibliothèque nationale de Vienne, qui a grandement favorisé notre travail, et qui nous a fourni des renseignements fort utiles sur la provenance des manuscrits.

[2] MANITIUS, *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters*, I. Teil, Munich, 1911, p. 334, cite parmi les manuscrits du commentaire de Scot Erigène sur la *Hiérarchie Céleste*, le ms. 136 de Vienne. C'est une erreur, comme l'a déjà fait remarquer CAPPUYNS, *Jean Scot Erigène*, 1933, p. 218, n. 5.

praeceptore, conficiendo celeriter Inventario tanquam arbitri, testes et coadiutores una mecum essent adhibiti. Sed verum perfectumque titulum vide foliis sequentibus. H. Blotius.

2° Puis viennent six feuillets de papier non numérotés, auxquels il vient d'être fait allusion dans la note de Blotius, qui décrivent sommairement le contenu du manuscrit, et expliquent que l'ancienne description — et celle du manuscrit 4398 — était très incomplète.

Ce manuscrit 574 contient 12 pièces. La 11e seule nous intéresse. Elle est indiquée de la façon suivante : Joan. Scotus in mysticam theologiam Beati Dionysii Episcopi, fol. 33 a. Est autem opus valde obscurum, ut sunt pleraque Scoti scripta tenebricosa.

Voyons donc cette œuvre attribuée à Scot Erigène.

3° Fol. 33 r°-39 r° : Commentaire de la Théologie Mystique attribué à Scot Erigène :

Prologue : Incipit prologus Johannis Scoti in mysticam theologiam beati Dionysii Episcopi.
Inc. : In prologo super librum de divinis nominibus
Expl. : cum laude celebrat, memoratur.

Commentaire : Incipit liber super mystica theologia (*in ms.* : catologia). Textus cum glossis.
Inc. Trinitas supersubstantialis, etc. Titulus huius libri est de mystica theologia.
Expl. : et super ablationem est excessus eius ab omnibus et super omnia absolutus. Explicit opus multum utile, et obscurum valde.

Remarques

1° Le ms. 574 est le manuscrit même qui a été employé par Floss. — Ce dernier a publié dans la *P. L.*. t. CXXII, col. 267-284, un commentaire sur la *Théologie Mystique* attribué à Scot Erigène. Il se servit d'un manuscrit qu'il nous décrit ainsi, *ibid.*, p. VII : « Verum eius (Johannis Scoti) *Expositiones seu glossas in Mysticam Theologiam Pseudo-Dyonisii* deprehendi in codice Vindobonensi, ms. hist. eccles. n° CXXXVI, membran. seculi XIV, 4°, foliorum 51, ubi exstant expositiones fol. 33-39 tam male exaratae ut per multum temporis ac laboris in iis describendis atque adornandis consumere debuerim. Nec ta-

men operam perdidi, quum textum fere ubique restituere mihi contigerit. »

Dans un article intitulé *Inauthenticité du Commentaire de la* Théologie Mystique *attribué à Jean Scot Erigène*, paru dans la *Vie Spirituelle*, 1923, t. VIII, supplément pp. 137-153, nous avions dit que le ms. 574 était différent du ms. utilisé par Floss. C'est une erreur, comme nous le fit récemment remarquer *D. Cappuyns*, dans son ouvrage *Jean Scot Erigène. Sa vie, son œuvre, sa pensée*, Louvain-Paris, 1933, p. 217, n. 5. En effet :

a) La cote : Ms. Hist. eccles. n° CXXXVI donnée par Floss se rapporte bien à notre ms. L'ancien catalogue manuscrit de la Bibliothèque de Vienne, t. IX : *Catalogus manuscriptorum Codicum Historiae Sacrae et Ecclesiasticae*. fol. 459 r° indique bien le commentaire sur la *Théologie Mystique* attribué à Scot Erigène, comme étant contenu dans le Cod. CXXXVI, identifié au ms. 574. — Cet ancien catalogue compte dans notre ms. 52 feuillets ; Floss, 51 ; en réalité, il y a 51 feuillets écrits et une dernière feuille de garde numérotée 53 ; entre les feuillets 51 et 53, une page a été coupée ;

b) Le texte et les variantes de l'édition de Floss concordent de tous points avec le ms. 574 ;

2° On retrouve la même œuvre dans le ms. 167 de la bibliothèque municipale de Besançon ;

3° Ce commentaire sur la *Théologie Mystique* n'est pas de Scot Erigène, comme nous l'avons démontré dans l'étude précitée. Le prologue est un extrait de la lettre dédicace de Jean Sarrazin à Odon III de Taverny, abbé de Saint-Denis, vers 1167. Le commentaire est probablement l'œuvre de Thomas Gallus, abbé de Verceil, mort en 1246. Nous étudierons ce point dans une autre étude.

2

Ms. 695

Parchemin, écrit en 1343 ; 200 feuillets, 2 col. ; 340 × 235 mm. ; provient de l'abbaye des bénédictins de Garsten, en Autriche, comme nous le témoigne une note inscrite au feuillet 1 :

« Novo catalogo librorum Monasterii B. Virginis in Garsten, inscriptum Anno 1633, N° 93 C. »

Au-dessous de cette note, nous lisons une brève description du contenu de ce manuscrit :

> Contenta in hoc volumine.
> Excerpta de libris Magni Dionisii Ariopagite secundum translationem novam cum explanationibus thome (ce mot est écrit au-dessus de *explanationibus*) abbatis S (S est écrit au-dessus de la ligne) Andree Vercellensis. Item Prologi aliquot Ioannis Sarraceni. Item Adaptatio libri Cantici canticorum Salomonis ad librum angelice seu celestis Ierarchie. Item Hugo de S. Victore in Ierarchias Magni Dionisii. Sunt autem isti libri Sancti Dionisii ariopagite in quos prefatus dominus Thomas abbas Vercellensis Monasterii S. Andree Epygramata sua edidit. Liber de ecclesiastica Ierarchia ; liber de divinis nominibus. Liber de mistica theologia. Epistole eiusdem dionisii ad diversos. Liber de celesti Ierarchia.

C'est ce contenu indiqué d'une façon vague dans la note précédente qu'il nous faut préciser. Nous le ferons avec le plus de détails possible, étant donné l'importance de ce manuscrit.

A. L'« Extractio » (Fol. 2 r°-30 r° [1])

1. Fol. 2 r°-8 v° [1]. *Extractio* de la *Hiérarchie Céleste*.
   a) Prologue général de l'*Extractio* : fol. 2 r° [1] :
   Inc. : Quem in libris Dyonisii ariopagite geminam
   Expl. : purus textus librorum et ista extractio.
   Ce prologue a été édité avec l'*Extractio*, dans la nouvelle édition de Denys le Chartreux, *Opera Dyonisii Cartus.*, Tournai, 1902, t. XV, p. 29.
   b) *Extractio* de la *Hiérarchie Céleste* : fol. 2 r° [1]-8 v° [1]
   Inc. : Omne bonum datum naturalium et omne donum naturam perficiens.
   Expl. : et tandem ut occultam quod nostram superat scientiam per silencium veneraremur, (Thob. [2] XII c [3] : *sacramentum*, etc. ; Proverb. XXVa [4] : *Gloria Dei est*, etc.) Explicit.

---

[1] La lettrine du fol. 2 a été coupée.

[2] Le texte entre crochets ne se trouve pas dans l'édition de Denys le Chartreux.

[3] Tobie, XII, 7.

[4] Proverb., XXV, 2.

Ce commentaire est édité chapitre par chapitre — chaque chapitre étant reproduit après l'œuvre de Denys le Chartreux — dans l'édition précitée. Il en est de même pour les autres livres de l'*Extractio*. Notons que chaque chapitre du commentaire de Thomas Gallus est divisé en paragraphes indiqués par les lettres de l'alphabet.

2. Fol. 8 v° [1]-14 v° [2]. *Extractio* de la *Hiérarchie Ecclésiastique* : Extractio Thome Vercellensis abbatis de ecclesiastica Ierarchia.

Inc. : O Thimothee, qui pluribus iustis Christi ministeriis

Expl. : ego in te repositas divini ignis accendam scintillas. Explicit extractio domini Thome abbatis Vercellensis de ecclesiastica yerarchia.

Excursus I (Fol. 14 v° [2]-15 v° [2])

Petit traité sur la conformité de la vie des prélats à la vie angélique

Inc. : Nota collecta per dominum Vercellensem qualiter vita prelatorum conformari debet vite angelice.
Revertamur ad angelicam similitudinem, ut sicut illi a superioribus suscipiunt illuminaciones.

Expl. : Parcare dicunt viri ecclesiastici similitudinem creacionis sui pro humana possibilitate etc. Amen.

Excursus II (Fol. 15 v° [2]-17 r° [1])

Petit traité sur la contemplation

Inc. : Spectacula contemplacionis secundum ascensum sex gradus quos distinguit prior Richardus Ordinis Sancti-Victoris Parisius.

Expl. : Patri attribuitur potencia, Filio sapiencia, Spiritui Sancto, amor. Item D 2 k : *quemadmodum luminarium* etc. usque *proporcionalem participantibus*.

3. — Fol. 17 r° [1]-29 r° [1] : *Extractio* des *Noms Divins* : Incipit extractio domini Thome abbatis Vercellensis ex libro de divinis nominibus.

Inc. : Post librum de divinis caracteribus.

Expl. : Ad symbolicam autem theologiam, duce Deo, transibimus. Explicit extractio de divinis nominibus.

(Voir *Opera Dionysii Cartus.*, Tournai, 1902, t.XVI, pp. 39 et ss.

4. — Fol. 29 r° [1]-30 [1] : *Extractio* de la *Théologie Mystique* :

Incipit liber de mistica theologia.
Inc. : Trinitas supersubstancialis, superdea et superbona inspectrix.
Expl. : absoluti et super omnia eminentis.

(Voir *Opera Dionysii Cartus.*, t. XVI, pp. 454-469.)

B. — L' « Explanatio » (Fol. 35 r°-149 r° [1])

1. — Explanatio sur les Noms Divins (Fol. 30° [1]-81 r° [2])

a) Fol. 30 r° [1] : Titres des chapitres de la *Hiérarchie Céleste*, de la *Hiérarchie Ecclésiastique*, des *Noms Divins*, d'après la traduction de J. Sarrazin ;

b) Fol. 30 r° [2] : Prologue de Jean Sarrazin à sa traduction des *Noms Divins*.
Inc. : Memor hospicii et mee sponsionis.
Expl. : ad hanc illam reor referendam.

Cette préface a été publiée dans les éditions du Pseudo-Denys, Strasbourg, 1502-1503, fol. 179 r°, dans les éditions de Denys le Chartreux, Cologne, 1536, 1556 ; et par Mgr Grabmann, *Ps.-Dionysius Areopagita in lateinischen Uebersetzungen des Mittelalters*, dans *Beiträge zur Geschichte der christlichen Altertums und der byzantinischen Literatur*. Festgabe Ehrhard, Bonn-Leipzig, 1922, p. 186, et reproduit dans l'ouvrage du même auteur *Mittelalterliches Geistesleben*, Munich, 1926, p. 456. Voir P. G. Théry, *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, Le Saulchoir-Kain, t. XI (1922), pp. 673-674.

c) Fol. 30 r° [2]-81 r° [2] : *Explanatio* sur les *Noms Divins* : incipit explanatio libri sancti Dyonisii de divinis nominibus secundum dompnum abbatem Vercellensem.

Prol. : fol. 30 r° [2]-30 v° [1].
Inc. : Domine, Dominus noster, quam admirabile est nomen tuum, non solum mirabile, sed admirabile, non solum admirabile, sed eciam quam admirabile, quia admirabiliter admirabile, Job, 36 f.
Expl. : et sine omnibus et usque ex omnibus cognoscetis et ex nullo nulli, ut 7 b.

Epigramme sur les Noms Divins : fol. 30 v° [1] : Expigramma in beatum Dionysium de divinis nominibus.

Inc. : In animum splendor

Expl. : dei nominacionis acquisiti splendorem.

(Voir *P. L.*, t. CXXII, col. 1111 c, et 1171 note a.)

Commentaire : fol. 30 v° [1]-81 r° [2] : Condiscipulo Thymotheo Dyonisius presbyter capitulum primum : que sermonis intentio et que de divinis nominibus traditio.

Inc. : *Nunc, o beate.* Dyonisius rogatus a Thymotheo apostoli discipulo.

Expl. : extractio nostra sufficere videatur, qua simul cum glosis istis assidue utendum est. Deo gracias.

*
* *

Ce commentaire est l'un des commentaires dionysiens les plus importants du moyen âge. Pour permettre une utilisation plus facile et plus rapide de ce manuscrit, nous croyons utile de donner l'*incipit* et l'*explicit* de chacun des chapitres.

Ch. I.	Domine, Deus noster	Fol. 30 r° [2]
Ch. II.	Thearchicam totam, etc. Titulus secundi capituli ostendit quod in eo	Fol. 39 r° [2]
Ch. III.	Et primam, si videtur... Titulus huius capituli talis est quod oracionis virtus, etc., ut supra in rubrica	Fol. 44 v° [1]
Ch. IV.	Si oportet, etc. Titulus quarti capituli. Nota ergo quod in hoc quarto capitulo agreditur principalem	Fol. 46 v° [2]
Ch. V.	Transeundum, etc. Titulus huius quinti capituli talis est de existente in quo et exemplo. Postquam enim in quarto capitulo tractavit de bono	Fol. 63 r° [2]
Ch. VI.	Sed de istis quidem... Postquam tractatum est de per se bonitate et per se essencia	Fol. 66 v° [2]
Ch. VII.	Age autem, si videtur... Exortative et seriatim procedit post vitam, tractans de sapiencia	Fol. 67 v° [2]
Ch. VIII.	Sed quoniam, etc. Titulus capituli 8 de virtute, iusticia, etc. In hoc enim capitulo assignat	Fol. 71 r° [2]

Ch. IX. De magno et parvo, etc... In hoc autem nono capitulo tractat Dyonisius de hiis nominibus . . . . . Fol. 73 v° 1
Ch. X. De omnipotente, de vetere dierum. Vide etc. A. quare Deus dicitur omnipotens. Fol. 75 v° 2
Ch. XI. Age agitur. A. quod attribuitur Deo pax, quia universitatem pacifice unit . . Fol. 76 v° 2
Ch. XII. De sancto sanctorum... Sed quoniam... de istis divinis nominibus superius tractans . . . . . Fol. 78 v° 2
Ch. XIII. Tanta et de istis. A. Quare Deus dicatur perfectus. B. Quare dicatur unus . . Fol. 79 v° 1

Explicit : extractio nostra sufficere videatur qua simul cum glosis istis assidue utendum est. Deo gracias. Explicit domini Thome Abbatis Vercellis super librum beati Dyonisii de divinis nominibus. (Fol. 81 r° 2.)

Nous avons un fragment de ce commentaire des *Noms Divins* au British Museum, Royal 5 D X, fol. 133ᵇ-139ᵇ. Ce manuscrit contient d'abord l'*Extractio* de la *Hiérarchie Céleste* (fol. 107ᵇ-114ᵇ) ; de la *Hiérarchie Ecclésiastique* (fol. 114ᵇ-120ᵇ) des *Noms Divins* (fol. 120ᵇ-131ᵇ) ; de la *Théologie Mystique* (fol. 131ᵇ-132ᵇ) ; de l'épître à Tite : O Tite, tot a me didicit Timotheus (fol. 132ᵇ)... ars bene inveniendi omnes simbolicas theologias iuxta consonanciam litterarum (fol. 133ᵇ).

L'*Explanatio* sur les *Noms Divins* commence au fol. 133ᵇ : Domine, Dominus noster, quam admirabile est nomen ; et se termine au fol. 139ᵇ : Hoc igitur scientes theologi auctores immo scriptores sacre scripture, scilicet quod Deus secundum essentiam ignotus est et per effectus cognoscibilis... *ignem*, Deut. IIII d. ; IX, a ; Malach. III, a ; Act. II a, Thren. I d ; *aquam*, Ioh. VII, f.

Ce texte final correspond dans le manuscrit 695 de Vienne, au fol. 37 v° 2-38 r° 1 et fait partie du commentaire du ch. I des *Noms Divins : Hoc igitur scientes theologi*, traduction de Sarrazin, *Opera Dionysii Cartus.*, Tournai, 1902, t. XVI, p. 354, l. 13.

Le manuscrit du British Museum, Royal 8 G. IV, après avoir reproduit l'*Extractio* (*Hiérarchie Céleste*, fol. 3-11 ; *Hiérarchie Ecclésiastique*, fol. 11-17 ; *Noms Divins*, fol. 17-30 ; *Théologie Mys-*

tique, fol. 30-32 ; épître à Tite, fol. 32-33[b]), continue en donnant exactement le même fragment du commentaire des *Noms Divins*, que le manuscrit Royal 5 D X.

2. — EXPLANATIO SUR LA THÉOLOGIE MYSTIQUE (Fol. 81 r° [1]-85 r° [2])

a) Fol. 81 r° [1] : Prologue de Sarrazin : Incipit prologus Iohannis Sarraceni ad Odonem, abbatem sancti Dyonisii super librum de mistica theologia.

Inc. : Ante misticam theologiam.

Expl. : et disco et doceo interpretatur.

Edité dans *Opera Dionysii Cartus.*, t. XVI, p. 471, et par Mgr GRABMANN, *loc. cit.*

b) Fol. 81 r° [2] : Epigramme de Denys sur la *Théologie Mystique* :

Inc. : Novam claritatem

Expl. : non iustum licet nominare : *P. L.*, t. CXXII, col. 1171.

c) Fol. 81 r° [2] : Explanatio domini Thome Abbatis Vercellensis super misticam theologiam :

Prologue (fol. 81 r° [2]-81 v° [2]).

Inc. : Trinitas supersubstancialis, etc. Duplici modo ad cognicionem Dei pervenimus.

Expl. : per remociones et ascendendo ; et sic terminat libellum.

Commentaire (fol. 81 v° [2]-85 r° [2]).

Inc. : In ostendendo viam investigande (fol. 81 v° [2])

Expl. : Dei absolute ab omnibus et existentis super omnia (fol. 85 r° [2]).

*
* *

Comme pour les autres parties de l'*Explanatio*, donnons l'incipit de chaque chapitre.

Ch. I. In ostendendo viam investigande... O Trinitas divinarum personarum . . . . . Fol. 81 v° [2]

Ch. II. Quomodo oportet et uniri... In declarando viam investigande . . . . . Fol. 83 v° [2]

Ch. III. Que sunt affirmative... In recapitulando modis tractandi in libris precedentibus . Fol. 84 r° [1]

Ch. IV. Quod nichil sensibilium... In ostendendo

quomodo per negationem veniatur usque ad cognicionem supernaturalem . . . Fol. 84 v° 2

Ch. V. Quod nichil intelligibilium... In ostendendo quomodo per negaciones veniatur usque ad cognicionem superintellectualem Fol. 85 r° 1

Expl. : Excessus Dei absoluti ab omnibus et existentis super omnia . . . . . Fol. 85 r° 2

C'est ce commentaire que nous avons édité chez E. Haloua, Paris, 1934, 104 p.

Excursus III

Après l'*Explanatio* sur la *Théologie Mystique*, le scribe du manuscrit 695 a transcrit les dix lettres de Denys, d'après la version de Sarrazin : Incipiunt epistole divine beati Dyonisii.

I. (1re à Caius) : Tenebrae occultantur lumine. Fol. 85 r° 2
(Version de Sarrazin, *Opera Dionysii Cartus.*, Tournai, 1902, t. XVI, p. 501.)

II. (2e à Caius) : Quomodo quidem est super omnia . . . . . Fol. 85 r° 2
(Sarrazin, *ibid.*, p. 504.)

III. (3e à Caius) : Dubito (*sic*) est quod est preter spem . . . . . Fol. 85 r° 2
(Sarrazin, *ibid.*, p. 506.)

IV. (4e à Caius) : Quomodo dicis Ihesus . . . Fol. 85 r° 2
(Sarrazin, *ibid.*, p. 508.)

V. (Dorothée) : Divina caligo est inaccessibile . Fol. 85 r° 2
(Sarrazin, *ibid.*, p. 512.)

VI. (Sosipater) : Ne opineris hoc victoriam . . Fol. 85 v° 1
(Sarrazin, *ibid.*, p. 515.)

VII. (Polycarpe) : Ego quidem non sum adversus. Fol. 85 v° 1
(Sarrazin, *ibid.*, p. 517.)

VIII. (Demophile) : Hebreorum historie . . . . Fol. 85 v° 2
(Sarrazin, *ibid.*, p. 527.)

IX. (Tite) : Nota ad tytum yerarcham interrogantem per epistolam que est sapiencie domus, quis crater et qui cibi eius et qui potus eius. Sanctus quidem Thimotheus, o pulcher

Tite, nescio si aliquid est cognitorum mihi theologorum . . . . . Fol. 87 r° 2
(SARRAZIN, *ibid.*, p. 595.)

X. (Jean) : Saluto te sanctam animam . . . Fol. 87 v° 2
(SARRAZIN, *ibid.*, p. 598.)

EXCURSUS IV

Puis suivent une série de quatre lettres apocryphes.

I. Epistola beati Ignacii martyris ad Virginem Mariam. Christifere Marie suus Ignacius. Me neophytum Iohannis (fol. 87 v° 2).

Editée dans GEBHARDT-HARNACK, *Patrum Apostolicorum opera*, Leipzig, 1871, fasc. II, p. 299.

II. Epistola beate Virginis ad Ignacium. Ignacio dilectissimo condiscipulo humilis ancilla. De Iesu que a Iohanne (fol. 88 r° 1).

Voir *ibid.*, p. 300.

III. Epistola Ignacii ad Iohannem ewangelistam. Iohanni sancto seniori Ignacius et qui cum eo sunt fratres. De tua mora (fol. 88 r° 1). Voir *ibid.*, p. 297.

IV. Idem Ignacius eidem Iohanni. Iohanni sancto seniori suus Ignacius. Si licitum est (fol. 88 r° 1). Voir *ibid.*, p. 299.

3. — EXPLANATIO SUR LA HIÉRARCHIE CÉLESTE (Fol. 88 r° 1-117 v° 1)

a) Fol. 88 r° 1-88 r° 2 : Prologue de Thomas Gallus : Prohemium dompni Thome Abbatis S. Andree Vercellensis in explanacionem super angelicam yerarchiam.

Inc. : Iob 39 c (= 39, v. 26) : *Numquid per sapienciam tuam plumescit accipiter* etc. *usque inde contemplatur escam.* Hec inter cetera loquitur Dominus de turbine quasi eructans de non scrutabili profundo . . . . . Fol. 88 r° 2

Expl. : Si quis autem glosas compendiosas quas ante annos firme viginti tractavi super librum istum incurrerit illas istis coaptum et extractionem nostram similiter . . . . . Fol. 88 v° 2

b) Fol. 88 v° 2-89 r° 1 : Prologue de Jean Sarra-

zin : Prologus Iohannis Sarraceni ad magistrum Iohannem de Saresberiis de celesti yerarchia.

Inc. : Quoniam prudencie vestre . . . . . Fol. 88 v° 2

Expl. : ut librum quoque de ecclesiastica yerarchia transferam poteritis impetrare . . . . . Fol. 89 r° 1

(Cette préface a été publiée dans le *Recueil des Historiens des Gaules*, t. XVI, p. 551, par Dom Bréal, d'après un manuscrit de Clermont-Ferrand. On le trouve aussi dans les éditions de Denys le Chartreux, Cologne, 1536, fol. 376 v°, et de 1556. Voir la récente édition, Tournai, 1902, t. XV, pp. 285-286. Il en existe de nombreux manuscrits : B. N. Paris, 2376, fol. 79 ; 15629, fol. 23 v° ; Mazarine 627, fol. 38 r°, etc., etc.

c) Epigramme de Denys sur la *Hiérarchie Céleste* :

Epigramma in beatum Dyonisium de celesti ierarchia duobus versibus exametris comprehensum apud grecos :

Inc. : Angelicae sapiencie . . . . . Fol. 89 r° 1

Expl. : compositam pulchritudinem.

(Traduction de Scot Erigène, *P. L.*, t. CXXII, col. 1037.)

d) Fol. 89 r° 1 : Texte de l'*Explanatio* de Th. Gallus sur la *Hiérarchie Céleste*.

Ch. I. Quod omnis divina illuminacio etc. Nomine illuminacionis hoc intelligo . . . Fol. 89 r° 1

Ch. II. Quod convenit... Titulus secundi capituli quod convenienter divina et celestia per dissimilia . . . . . Fol. 91 r° 2

Ch. III. Quid est yerarchia... A. Prius describit ierarchiam ostendens in quibus Deum . Fol. 95 r° 2

Ch. IV. Igitur hierarchia... Descripta ierarchia in generali in capitulo precedenti . . . Fol. 97 r° 1

Ch. V. Hoc igitur... Ratio quam in precedenti capitulo assignavimus . . . . . Fol. 99 r° 2

Ch. VI. Quot quidem sunt... Tractaturus distincte de celestibus ierarchiis, primo ostendit. Fol. 99 v° 2

Ch. VII. Hanc et nos recipientes... Nomina ordinibus angelicis imposita significant . . Fol. 100 r° 2

Ch. VIII. Transeundum... Tractandum est deinceps(de) tribus ordinibus medie ierarchie Fol. 103 r° 1

Ch. IX. Reliquus est nobis... A. Nomen principatuum significat principalitem . Fol. 104 v° 2

Ch. X. Collectum est igitur... id est diximus supra capitulo 7° ex quibus colligi potest Fol. 106 r° 2
Ch. XI. Istis autem determinatis... id est descripta ierarchia distinctis operacionibus . Fol. 107 v° 1
Ch. XII. Quaeritur autem... Hec questio similis est precedenti, scilicet quare nostri sacerdotes . . . . . Fol. 108 r° 2
Ch. XIII. Age igitur... A. Inquiramus quare Deus (*sic*) unus de Seraphim purgasse Ysayam Fol. 108 v° 2
Ch. XIV. Et hoc autem dignum... Inter ceteras angelicarum ierarchiarum circumstancias Fol. 111 v° 1
Ch. XV. Age igitur... Promisit auctor supra 2° describere ierarchiam et ostendere utilitatem. Fol 111 v° 1
Expl. : Hoc est unum quod est necessarium et totum et optimum in hac vita Luc. 10g . Fol. 117 v° 1

Excursus V (Fol. 117 v° 1-118 r° 2)

Tables de termes dionysiens avec références aux livres de Denys et à l'Ecriture Sainte

Ces tables sont copiées sur quatre colonnes. Voici comme elles se présentent :

Ascensionis	4 a d d d n
vel contemplacionis	5 c d, 6 f h
vel excessus	7 a, 9 x
extensionis	D I, c, f, g ; 2 p.
Stationis	3 c k ; 4 k, 5 b.
Surrectionis	6 e 9 a 12 b
Consurrectionis	M' I b, Titum 4 j.
Sursum actionis	In textu eciam sacre scripture
Unicionis	ad negocium hoc mora-
Inmissionis	liter pertinet quedam
Elevacionis super mentem	ut Gen. 24 c contem-
Item suscitationis	plabatur eam, idest sapienciam
Suspensionis et	tacitus etc 30 g contemplacione
similium, Verbi gracia	4 R. 18. g.
De contemplacione	2 Paralip. 16. d.
A I c bis ; 2 c n et g	Ysa. 47 f. 31 b
4 d, 6 b, 7 c, H. l	Dan. 3. g. Prover. 25 a
13 f k, 15 a, c, k.	Iob 35 b. r.

Item E I d, 2 h. j.	37 g. 39 f.
3 a b d	Ecc^{es} I f. d. a.

L'usage de ces tables n'est pas très facile. Il faut savoir tout d'abord que Thomas Gallus désigne les livres de Denys, non pas par leurs titres, par exemple *Hierarchia Celestis*, mais par des lettres, prises dans ces titres.

A = Hiérarchie Angélique
E = Hiérarchie Ecclésiastique
D = Noms Divins
M = Théologie Mystique

De plus, Thomas Gallus divise chaque chapitre en paragraphes, qu'il désigne encore par des lettres A, B, C, etc. De même — nous aurons à traiter ce point plus longuement — il cite les versets de l'Ecriture Sainte, d'après une division alphabétique. Prenons maintenant comme exemple concret, le terme *contemplatio* : Thomas Gallus énumère les principaux passages de Denys dans lesquels on rencontre ce terme. On le trouve, dit-il, dans dans **A item** dans **E** ; dans **D**, dans **M** et dans l'épître à Tite.

L'abbé de Verceil suit l'ordre normal des livres de Denys : dans A, le terme *contemplatio* se trouve dans I c *bis*, c'est-à-dire au chapitre I, au paragraphe C, deux fois. Le paragraphe C, comme nous le voyons dans notre manuscrit, fol. 90 v° [1] commence aux termes : Quapropter et sanctissimam nostram hierarchiam = Version de Sarrazin, *Opera Dionysii Cartus.*, Tournai, 1902, t. XV, p. 288, l. 35. Et en effet, nous trouvons dans ce paragraphe le terme *contemplatio* deux fois :

Quoniam neque possibile est nostrae menti ad immaterialem illam sursum excitari caelestium hierarchiarum et imitationem et *contemplationem* (= *ibid.*, p. 286, dernière ligne).

... et immaterialis luminisdationis imagines, materialia lumina ; et secundum mentem *contemplativae* adimpletionis (= *ibid.*, p. 287, l. 5).

Le terme *contemplatio* se lit encore dans A 2 c, c'est-à-dire dans la *Hiérarchie Céleste* ou *Angélique*, au chapitre II, paragraphe C. Ce paragraphe commence (voir notre ms. 695, fol. 92 r° [1]) à ces mots : sed veritatis ut arbitror. (= Sarrazin, *ibid.*, p. 288, II.)

Là encore, comme nous l'indique notre table de concordances, on doit rencontrer le terme *contemplatio* :

Etenim quod convenienter quidem propositae sunt non for-

malium formae et figurae infigurabilium non solam causam dicat aliquis esse nostram proportionem non valentem sive medio ad intelligibiles extendi *contemplationes*. (SARRAZIN, *ibid.*, p. 288, l. 14.)

Après avoir donné une liste des passages de Denys où se lit le terme *contemplatio*, Thomas Gallus y ajoute les références à l'Ecriture Sainte : In textu eciam sacre scripture ad negocium hoc moraliter pertinet quedam : par exemple, Gen. 24 C = XXIV, 21 : ipse autem *contemplabatur* eam tacitus ; Gen. 30 g = XXX, 41 : ut in earum *contemplatione* conciperent ; 4 R, 18 g = en fait III R., XVIII, 43 : qui cum ascendisset et *contemplatus* esset ; 2 Paral., 16 d = 2 Paral., XVI, 9 : oculi enim Domini *contemplatur*.

Si nous nous sommes arrêtés sur le maniement de ces tables, c'est tout d'abord pour ne rien laisser dans le vague. De plus, au point de vue psychologique, ces tables ne manquent pas d'intérêt : à travers elles, nous devinons les méthodes de travail de Thomas Gallus. Ce dernier a étudié toute sa vie l'Ecriture Sainte et les ouvrages de Denys. Une de ses idées principales, ce fut toujours d'établir une rigoureuse continuité entre les écrits du « premier théologien » et les livres saints ; il en a fait des concordances synthétiques, mais aussi des concordances verbales.

EXCURSUS VI (Fol. 118 v° [1] 119 v° [1])

TABLE SUR LE CANTIQUE DES CANTIQUES

Ces tables sont alphabétiques et se présentent de la façon suivante :

Acies : duplex est acies in exercitu Christi, Cant. VI b. Nota quomodo ordinetur acies huiusmodi ibidem.

Acta [1] : videtur responsio vocabulo : contemplacio. Item : incipientes. Item vocabulo : ignis.

Actus voluntatis excedit actum intellectus, Cant. 5 f, i.

Actus mundanus elicitur a nobis, Cant. VI, c, f, i. Nota ibi dantur meritorio adolescentule ; in anima sunt motus virtus.

Amor : Amor facit extasim, in prologo Cant. d. ; item Cant. III e; item IIII d.

[1] Suit un mot que nous n'avons pu déchiffrer.

Amor castissimus est necessarius contemplativis, II k

Amor causat largitorem, Cant. V, f. Nota ibi differenciam inter languorem spiritualem et mortem.

Amor verus est, in prologo d.

Anima : respondetur vocabulo contemplacio. Item inspiracio. Item hostium. Item angelus. Item dilatacio. Item domus. Item vulneracio. Item radius. Item regnum. Item aqua. Item mulier. Item sagitta. Item vocabulo : cibum.

Cette table comprend 255 mots ou expressions rangés par ordre alphabétique.

Pour pouvoir l'utiliser, il faut se rappeler :

a) Les remarques que nous avons faites précédemment sur la division des chapitres de l'Ecriture Sainte ;

b) De plus cette table est extrêmement synthétique. Thomas Gallus renvoie d'un mot à un autre. Prenons par exemple le dernier mot de la table que nous avons cité : *anima.* On trouvera, dit Thomas Gallus, ce terme au mot *contemplacio.* Si on se rapporte à ce mot *contemplacio*, nous y lisons d'autres références :

Contemplacio : respondetur vocabulo amor. Item *anima.* Item mens. Item incipientes. Item castitas. Item exercitus. Item sol. Item tabernacula. Item temporalia.

Ensuite Thomas Gallus renvoie au terme *inspiracio.* Si nous nous reportons à ce terme dans la table, nous y lisons en effet le mot *anima* qu'il s'agit de chercher : Inspiracio sponsi *animam* liquefacit 5 f. ;

c) Par ailleurs, on se rend vite compte que ces tables ne se réfèrent pas au texte du Cantique des Cantiques, tel que nous le lisons dans la Bible, mais à un commentaire de Thomas Gallus.

Après vérification, nous pouvons constater qu'il s'agit du commentaire que nous trouvons dans ce même manuscrit 695 de Vienne et qui débute par ces termes : In hoc glorietur qui gloriatur scire et nosce, Ierem. 9, g.

Prenons par exemple le terme de notre table *Amor* : amor facit extasim, in prologo Cant. d. Dans la Bible, le Cantique des Cantiques n'a pas de prologue ; de plus, il n'y est point question implicitement d'extase. Mais si nous nous reportons au prologue de Thomas Gallus nous y lisons :

> Quando mens ab omnibus aliis recedens et se ipsam dimittens dicitur quod quasi quaedam mors est nobis

> non substancie consumpcio secundum quod videtur aliquis per unitorum discretio, de divinis nominibus 4 : Est autem extasym faciens divinus amor. [Ms. 695, fol. 155 r° [1].]

Dans la table que nous étudions, nous lisons au terme *Amor* : Amor verus est, in prologo d. C'est encore au prologue du commentaire de Thomas Gallus qu'il faut nous reporter, si nous voulons comprendre cette référence de la table. Nous trouvons en effet dans le prologue cette explication :

> Verus amator est qui in solis summe et vere dirigibile et desiderabile immediate et propter ipsum solum superintellectualiter tendit.

Ces tables appartiennent donc au commentaire de Thomas Gallus sur le Cantique des Cantiques. L'explicit de ces tables, fol. 119 v° [1] vient d'ailleurs confirmer cette manière de voir : Explicit tabula super Cantica Vercellensis.

Cet *explicit* pose un problème. Après les mots que nous venons de citer, nous lisons : *Facta et scripta anno gracie M° CCC° 44° Anno.*

On pourrait comprendre à première vue que cette table a été transcrite en 1344. Mais cette façon de comprendre est inadmissible. Si nous avions : scripta anno gracie 1344, nous pourrions conclure que nous avons ici la date de la transcription ; mais nous avons : *facta et scripta*, ce qui ne peut s'appliquer qu'à la composition même de ces tables, et à leur transcription contemporaine de la composition. Or, on ne peut imaginer que ces tables aient été composées en 1344. Il y a donc erreur dans cet *explicit*. Au lieu de 1344, il faut lire 1244.

En effet, ces tables appartiennent, comme nous venons de le montrer au troisième commentaire de Thomas Gallus sur le Cantique des Cantiques. Ce commentaire contenu dans ce même manuscrit a été composé en 1244, comme nous le montrons dans une étude publiée dans le *Divus Thomas* de Plaisance. Les tables qui s'y rapportent sont de la même date. Ainsi compris, cet *explicit* devient très important : il nous confirme que les tables que nous venons d'étudier complètent le troisième commentaire sur le Cantique et que ce commentaire a bien été composé en 1244.

4. — Explanatio sur la Hiérarchie Ecclésiastique

(Fol. 122 r° [1]-154 r° [1])

a) Fol. 122 r° [1] : Prologue de Thomas Gallus

Inc. : Iob 32 (*v. 33*) : Numquid nosti ordinem *et pones racionem eius in terra.* Hanc sentenciam inter ceteras loquitur Dominus de turbine, idest informabili et incontemplabili . . . . . Fol. 122 r° [1]

Expl. : et ea similiter ab eis servari persuadebis inducis me tractandum de hiisdem misteriis . . . . . Fol. 122 v° [1]

b) Fol. 122 v° [1] : Prologue de J. Sarrazin : Prologus Iohannis Sarraceni in novam translacionem Dyonisii ecclesiastice yerarchie.

Inc. : Post translacionem angelice ierarchie Fol. 122 v° [1]

Expl. : ab antecessoribus suis narrasse . . Fol. 122 v° [1]

(Ce prologue a été publié dans le *Recueil des Historiens des Gaules*, t. XVI, p. 578, (e). On le trouvait déjà dans les éditions de Denys le Chartreux de 1536, fol. 384 v°, et de 1556. Voir nouvelle édition, Tournai, 1902, t. XVI, p. 597).

c) Fol. 122 v° [1] : Epigramme de Denys sur la *Hiérarchie Ecclésiastique* : Epigramma in sanctum Dionysium ad librum de ecclesiastica yerarchia duobus versibus exametris apud grecos comprehensum.

Inc. : Signa reverendorum

Expl. : unam claritatem . . . . . Fol. 122 v° [1]

(Traduction de Scot Erigène, *P. L.*, t. CXXII, col. 1069).

d) Fol. 122 v° [1] : Titres des sept chapitres de la *Hiérarchie Ecclésiastique* : Hec autem sunt in ecclesiastica ierarchia

capitula 7. Primum que ecclesiastice ierarchie tradicio . . . . . Fol. 122 v° [1]

. . . . . .

Septimum de hiis que fiunt in hiis qui dormiunt . . . . . Fol. 122 v° [1]

(Ces titres sont reproduits ici d'après la traduction de Sarrazin.)

e) Fol. 122 v° [1] : Texte de l'*Explanatio*.

Ch. I : Quod nostra quidem ierarchia... Ordo littere : *O Thymothee* sanctissime, sanctorum puerorum, id est inter multos iustos et humiles iustior . . . . . Fol. 122 v° [2]

Ch. II : Dictum est igitur, etc. In hoc capitulo tractat de baptismo quem vocat illuminacionem . . . . . Fol. 125 v° [1]

Ch. III : Sed euge. De hiis que fiunt in congregacione seu celebracione eukaristie que multitudinem . . . . . Fol. 125 v° [2]

Ch. IV : Tante sanctissime, etc. In hoc 4° capitulo tractat de Chrismate et eius misteriis . Fol. 137 r° [2]

Ch. V : Hec quidem est divinissima, etc. Cum in ierarchiis 3 specialiter attendantur . . Fol. 142 r° [1]

Ch. VI : Isti quidem sunt, etc. Postquam tractavit de tribus ordinibus ecclesiasticis qui perficiunt . . . . . Fol. 146 v° [2]

Ch. VII : Istis autem determinatis, etc. In hoc 7 et ultimo capitulo tractat de exequiis defunctorum . . . . . Fol. 140 r° [1]

Expl. : in scripturarum planicie semper magis optavi discere quam docere.

Actum Yporcie in exilio meo gracie MCCXLIIII, 3° Kld. Marcii.

Cet explicit est important pour la biographie de Thomas Gallus ; nous l'utiliserons aussi pour déterminer la date de ses différents écrits. *Yporcie* désigne la ville d'Ivrée dans le Piémont.

C. — COMMENTAIRE SUR LE CANTIQUE DES CANTIQUES (Fol. 154 r° [1]-169 v° [1])

a) Prologue : Fol. 154 r° [1]-155 r° [2].

Inc. : In hoc glorietur qui gloriatur scire et nosse me, Ierem. 9 g Duplex designatur hic Dei cognicio

Expl. : tanquam de absente dicit quod sequitur

b) Commentaire : Fol. 155 v° [1]-169 v° [2]

Inc. : Osculetur me osculo oris sui. Cor. 5 : dum sumus in corpore peregrinamur a Domino ; *osculo oris sui*, id est unicione ad verbum patris, sed quia castissimis oracionibus

Expl. : Et in hoc verbo peticionum suarum cursum sponsum consummat in qua perpetuo perseverat.

Dans la série de nos études sur Thomas Gallus, nous consacrerons une dissertation à ce commentaire du Cantique des Cantiques.

D. — Commentaire de Hugues de Saint-Victor sur la « Hiérarchie Céleste »

La deuxième colonne du feuillet 169 v° est en blanc. Les feuillets 170 r° [1] jusqu'à la fin (200 r° [2]) sont occupés par le commentaire de Hugues de Saint-Victor sur la *Hiérarchie Céleste*. Voir *P. L.*, t. CLXXV, col. 923-1154 :

Inc. : (En rubrique) Incipit opus magistri Hugonis in yerarchias sancti Dyonisii episcopi de differentia mundane theologie atque divine et demonstrationibus earum. Judaei signa querunt.

Expl. sapientia transcendit, sanctitas condescendit.
Explicit expositio magistri Hugonis et prepositi sancti Victoris super primum librum yerarchiarum. Finitus anno gracie M° CCC° 43°, feria 2° ante nativitatem domini ; cette date se rapporte à la transcription du manuscrit, achevée en 1343. Voir P. G. Théry, *L'éloge de saint Antoine de Padoue par Thomas Gallus : signification réelle du témoignage de Thomas Gallus*, dans *Vie Spirituelle*, janvier 1934, supplément, p. 35.

Remarques

1. Dans cet important manuscrit 695 de la bibliothèque nationale de Vienne, nous avons donc de Thomas Gallus, abbé de Verceil, l'*Extractio*, l'*Explanatio* complète et entièrement inédite,

un Commentaire du Cantique des Cantiques également inédit, et une table alphabétique qui doit y être adjointe, et deux autres petits traités : sur la contemplation, et sur la conformité de la vie des prélats à la vie angélique.

Nous avons là un ensemble de documents de tout premier ordre, intéressant la biographie et l'activité littéraire de Thomas Gallus, le plus abondant commentateur dionysien de tout le moyen âge. La publication de ces documents — dont la transcription est complètement achevée — non seulement éclairera d'un jour nouveau le courant dionysien médiéval, mais apportera des éléments de solution sur de nombreux points de la vie intellectuelle du XIII^e siècle.

2. M. DENIS, dans ses *Codices Manuscripti Bibliot. Palat. Vindob. latini*, vol. II, pars II, Vindobonae, anno MDCCXCIX, col. 482, avait déjà attiré l'attention sur ce manuscrit 695. Nous croyons utile de reproduire ici sa dissertation :

Codex membraneus lat. sec. XIV. Folior. 198. f. maj. per duas columnas multis vociem compendiis exaratus, rubro distinctus, et prius *Monasterii B. V. in Goersten* O.S.B. ad *Styram* super. *Austriae* continet sequentia :

I. *Extractiones Librorum Dionysii* dicti *Areopagitae*, sive Commentarios in eosdem *Thomae Abb. S. Andreae Vercellensis* O. Can. Reg. Sec. XIII, de quo adi *Pezii Dissert. Isag.* ad. T. II. *Thes. Anecd.* P. I.

Extant hae *Extractiones* in Editt. *Opp. Dionysii Argent.* 1502. *Colon.* 1556. f. et aliis. Ineunt : *Cum in libris Dionysii ariopagite geminam experirer difficultatem*, etc. Sed post *Extractionem de ecclesiastica Hierarchia* in Codice sequuntur *Collectanea per dominum vercellensem. Qualiter vita prelatorum* conformari debet vite angelice, quae incipient : *Revertamur ad angelicam similitudinem ut sicut illi*, etc. et in Editis a me non sunt reperta. *Post Extractionem de mystica Theologia* praemissa *Joh. Saraceni* ad *Odonem S. Dionysii* Abbatem Epistola Versioni ejus *Divinorum Nominum* in Edit. *Argent.* fol. 179 praefixa *Incipit explanatio* horum Nominum *secundum dompnum abbatem Vercellensem.* Ejus initium est : *Domine deus noster quam admirabile est*, etc. Prolixa haec Explanatio singulas Textus περιϰοπας sequens iterum in Editionibus deest. Non minus etiam, quae sequitur, Ejus *Explanatio super misticam Theologiam* praemisso denuo ex Edit. *Argent.* fol. 262. *Saraceni Prologo* ad *Odonem*, quorum hic uterque nominatur. Explanationis initium : *Trinitas supersub-*

stantialis, etc. *Duplici modo ad cognitionem dei perveniemus*, etc. Illam excipiunt vulgatae *Dionysii Epistolae* excepta illa ad *Apollophanem*, quam subplent spuriae illae *Ignatii Antioch.* una ad Matrem Domini cum responso, et duae ad *Iohannem* Apost. Exin nova et inedita *Thomae Vercellensis in Angelicam Hierarchiam* orditur *Explanatio*, cujus Prooemium insit : *Job. 39.c. Numquid per sapientiam tuam plumescit accipiter.* etc. et iterum *Saraceni* interpretis *Prologum ad Joh. Sarisberiensem*, ut Edit. *cit. Colon.* p. 758. post se habet. Idem sic de *Explanatione Hierarchiae ecclesiasticae*, qua sequitur, Prooemio ita auspicante : *Job 38. Numquid nosti ordinem celi, etc.* et adjecto *Saraceni* Praefamine quod est Edit. *Colon.* p. 776. Jam hic perorantem *Thomam* audiamus : *Ecce miserante deo... Actum Yporcie in exilio meo Anno gratie* M°CC°XLIIII. 3° Kld. Marcij. Plura hic docemur : *Possevinum*, *Oudinum*, *Pezium*, *Ughellium*, *Fabricium* nihil suspicatos esse de *duplici* Labore *Thomae* in *Dionysium*, solum *Extractionem* novisse ; in Codice nostro haberi *Explanationem*, sive, ut ipse vocat, *Glossas* omnibus ignotas ; *Pezium* et *Ughellium* male interpretatos annum mortis ejus e versu Epitaphii : *Bis ter viginti currebant mille ducenti* per 1226. cum enim *Thomas* anno etiam dum 1244. scripsisset, necesse est, ut *viginti* et *ter bis* sumamus, anno que demum 1246. mortuum dicamus. Ubi vero terrarum *Yporcia* locus exilii ? Diu perquirenti succurrit tandem *Ambr. de Morales* in *Coronica General de España* edit. *Complut.* 1575. T. II. in *Antiquit.* p. 99. 4. qui notat ad *Constantinam* urbem in *Turdulis* in *Andalusiae* et *Extramadurae* confinio sitam : *Llamose el municipio Iporcense, como parece por una piedra, que alli se halla.* In hoc vero lapide legitur : *Corneliae. Clementis. F. Tuscae. Sacerdotissae. Perpetuae. Ordo. I percensium*, etc. Quo tamen merito aut qua calamitate *Thomas* noster *Vercellis* exactus sit *Iporciam*, nemo tradit.

II. fol. 153. habetur continuo ἀνεπιγραφως. Commentarius mysticus et totus *Dionysianus* in *Cantica Canticorum*. Ille videlicet, dices, *Thomae Vercellensis*, quem *Pezius* T. II. *Thes. Anecd.* P. I, col. 503 e Codice Asceterii sui *Mellic.* edidit. Eadem, fateor, mihi mens erat, primum intuenti. Verum aliud docuit Collatio. Nullum Prooemium *Pezio* ; at nobis ultra 5. *columnas* productum hoc initio : *In hoc glorietur qui gloriatur...* considerationem etc. Commentarius *Pezii* sic orditur : *Deiformis animae gemitus amativi*, etc. Noster vero sic : *Osculetur... ad verbum patris*, etc. Ita et per decursum omnia diversa. Quid igitur tenebimus ? Com-

mentarium nostrum non esse *Vercellensis* ? Darem libentius, sed audi. *Fol.* Codicis 117, p. 2. Indicem Rerum alphabeticum in Commentarium nostrum preoccupavit Librarius, eique miniatam hanc subjecit clausulam : *Explicit tabula super Cantica Vercellensis Finita et scripta Anno gratie M°CCC°44° Anno.* Num ergo *Thomam*, in *Dionysium*, ita et in *Cantica* bis scripsisse credemus, an majorem fidem Codici nostro membraneo, bene servato, et, ut, vero simile, vetustiori habebimus, quam *Peziano* chartaceo, et, quod nec ipse diffitetur in *Dissert. Isag.* p. 18 admodum depravato ? Rem expediret aliquatenus inspectio Exemplarium *Vercellencis in Cantica*, quorum plura in *Angliae* Bibliothecis servantur, ut magnus *Edw. Bernardi* docet Catalogus. Inter haec cum Collegii *S. Benedicti Cantabrig.* Codex 1316. habeat *Prooemium*, fortasse causam nobis evictam daret.

III. fol. 169. *Incipit opus magistri hugonis in yerarchias sancti dyonisii episcopi de differentia mundane theologie atque divine et demonstrationibus earum. Initium : Judei signa querunt et greci sapientiam. Finit enim quedam sapientia*, etc. *Hugo Victorinus* est, et hic ejus Tractatus T. I. *Opp. Rotomag.* 1648. p. 469. f. legitur.

Exemplum nostrum ad multa σφαλματα Editionis tollenda foret utile. Ita in calce pro *vertatur praesumptio* pone *vercatur.* Adjacet clausula : *Explicit expositio magistri Hugonis et praepositi* (quem fuisse negant) *sancti Victoris super primum librum yerarchiarum. Finitus anno gratie M°CCC°43° feria 2. Ante nativitatem domini.*

3. Ce manuscrit, l'un des plus importants pour l'histoire du courant dionysien et intellectualiste au XIII^e^ siècle, ainsi que la description de Denis, sont restés totalement inconnus des historiens de la philosophie médiévale. Ce n'est pas le lieu de mettre ici en pleine lumière tous les enseignements qu'il nous apporte sur la vie et l'activité littéraire de Thomas de Verceil. C'est l'objet d'un volume actuellement sous presse. A nous en tenir aux indications, pour ainsi dire extérieures, du manuscrit, remarquons :

a) Que la table du commentaire sur le Cantique des Cantiques contenue dans notre manuscrit a été composée en 1244 ;

b) On a beaucoup discuté pour savoir si Thomas Gallus était mort en 1226 ou 1246. L'examen de notre manuscrit ne laisse plus subsister aucun doute ; il faut placer la mort de l'abbé de Saint-André en 1246 ;

c) C'est en 1244 qu'a été achevée aussi l'*Explanatio* sur la

Hiérarchie Ecclésiastique. Thomas Gallus se trouvait alors en exil : *Actum Yporcie in exilio meo gracie MCCXLIIII*, 3° Kld. Marcii. Il ne faut pas penser, comme le dit Denis dans la note reproduite plus haut, à une localité d'Espagne, mais à Ivrée, dans le Piémont, province de Novara. Thomas Gallus y avait été exilé pour ses opinions gibelines et pour être resté fidèle à Pierre Bicchieri, neveu du cardinal Guala, fondateur de l'abbaye de Saint-André.

3

Ms. 754

Parch. XII^e^ s., 100 feuillets, 293 × 212 mm. Ancienne cote : N° 22 Theol. lat. : provient de Klosterneuburg : Iste liber est canonicorum Regularium S. Augustini in nova civitate (fol. 45°). Ce ms. a été décrit par Denis, *Codices manuscripti theologi bibliot. palat. Vindobonensis latini*, Vindobonae, 1793, t. I, n° CCXVII, pp. 678-684.

Fol. 1 r° : Argumentum in ierarchiam Dionisii
1 : Trina ierarchia patet hac in theologia
2 : Prima vel eximia. tres sunt unum in usya
3 : Altera theotenus. tria terna vel ordo novenus
4 : Tercia sacratus hominum chorus atque senatus
5 : Prima regens alias per sacras theophanias
6 : Hanc prius inprimos, medios disponit et imos
7 : Hanc post hos primis, mediis apponit et imis
8 : Sed loca cunctorum discernit sors meritorum
9 : Altius iste chorum transcendens theologorum
10 : Summa ierarchie. Scripsit secreta sophie.

Remarque

Cette pièce ne porte aucun nom d'auteur dans ce manuscrit 754 ; on la retrouve encore anonyme dans le ms. 2237 de la bibliothèque nationale de Vienne. Par contre, dans le ms. 354 de la bibliothèque des Chanoines Réguliers de Klosterneuburg — d'où provient précisément notre ms. 754 — elle est attribuée à Rovdger: *Rovdger. Summa brevis in ierarchias s. Dionisii Ariopagite.*

Rudger I fut prévôt de Klosterneuburg pendant un an environ ; élu en 1167, il mourut le 29 août 1168. Voir *Monasticon Metropolis Salzburgensis antiquae Supplementum. Verzeichnisse der Aebte und Pröpste der Klöster der jetzigen Erzdiözese Wien.*

Nebst Nachträgen und Berichtigungen von P. PIRMIN LINDNER, Bregenz, 1913, p. 5. Il existe une biographie récente de Rudiger. Voir SCHRÖDER, *Notar Rudiger. Ein Domherrleben aus dem 12. Jahrhundert*, dans *Archiv für die Geschichte des Hochstifts Augsburg*, B. 6, 1929, pp. 819-835. Au sujet de la petite pièce que nous venons de transcrire, nous lisons, p. 833 : « Verse mit der Ueberschrift « Rovdger » und in Schriftzügen des 12. Jahrh. sind vorangestellt einer klosterneubürger Handschrift des 12. Jh. (Codex 354, Bl. I'), die den Kommentar zum Pseudo-dionysianischen Hierarchia enthält, den der tiefsinnige Mystiker Hugo von S. Victor Zeit- und Ordensgenosse Rudigers, verfasst hat. »

Dans son *Catalogus Codicum Manu Scriptorum qui in bibliotheca Canonicorum Regularium S. Augustini Claustroneoburgi*, MCMXXXI, le P. Czernik ajoute cette note : Rudgerus fuit a. 1167-1168 praepositus canoniae nostrae, G. Fischer (= *Merkwürdigere Schicksale des Stiftes und der Stadt Klosterneuburg*, Wien, 1815), I, 58. De operibus litterariis eius modo disserit Alfr. Schröder Dillingae.

*
* *

Nous avons ensuite dans notre manuscrit la traduction de Denys, par Scot Erigène.

Fol. 1 r°-1 v° Hanc libam... uva ferax (*P. L.*, t. CXXII, 1029-1030) ; L. TRAUBE, *Iohannis Scotti Carmina*, dans *Mon. Germ. Hist., Poet. lat.*, t. III, pars. II, fasc. II, Berlin, 1896, p. 547.

1 v°-4 r° Gloriosissimo catholicorum Regum Karolo Johannes extremus sophie studentium salutem.

Inc. : Valde quidem ammiranda

Expl. : essentiae recurrere (*ibid.*, 1031-1036).

En face du texte de Scot : *aliis quc sanctis in unum convenientibus* (*ibid.*, 1033 A, 13) nous lisons cette glose marginale, qui est du XII^e^ siècle et de la même main : « Noveris hic translatorem non bene sensisse, in eo quod beatum dionisium Christum post resurrectionem corporaliter contemplatum asstruit, ex verbis scilicet ipsius sancti Dionysii qui scribens ita loquitur : Quando et nos, ut estimatur, et tu et multi sanctorum nostrorum fratrum in visionem vite inchoantis et Dominum recipientis corporis convenimus. Aderat autem et Dei frater Jacobus et cetera... Non corpus Christi, sed beate Marie vult auctor intelligi ad cuius obitum

apostoli et ipse sanctus Dionisius et alii sancti fratres convenerunt. »

4 r° (rubr.). Incipiunt libri sancti Dionysii Areopagite quos Iohannes Ierugena transtulit de greco in latinum, iubente ac postulante Rege Karolo Ludwici imperatoris filio.

4 r° Titres des chapitres de la *Hiérarchie Céleste* : Incipiunt capitula libri primi (rub.) (*Ibid.*, 1035-1036).

4 v° Epigramme : Angelice... pulchritudinem. (*Ibid.*, 1037.)

4 v° Lumine sydereo... dicta docent. (*Ibid.*, 1037-1038 ; Traube, *op. cit.*, p. 548.)

5 r°-24 v° Texte de la *Hiérarchie Céleste*. (*Ibid.*, 1037-1070.) Il y a quelques gloses interlinéaires, que nous trouvons fréquemment dans les mss. des xii^e^ et xiii^e^ siècles, et qui témoignent d'un effort pour latiniser la version de Scot Erigène. Par exemple :

5 r°	symbolice	P. L., *ibid.*,	1037 D,3	id est significative
5 r°	anagogice	—	1037 D,3	id est contemplative
5 r°	ierarchia	—	1037 D,4	id est summa sacerdotia
5 r°	τελεταρχις	—	1037 D,4	teletarchis, id est princeps
5 v°	εωσιν (*sic*)	—	1039 B,7	theosin, id est deificationem
6° r°	archistrategos	—	1040 A,4	id est dux principum exercitus, stratos, exercitus ; strategos, princeps exercitus
6 r°	valde artifici = aliter theologia	—	1040 A,6	id est divina disputatio
6 v°	θεαρχιαε (*sic*)	—	1041 B,1	id est divinitatis
7 r°	caracterizante	—	1041 B,14	id est imaginante
8 r°	theosophi	—	1043 C,9	id est divini sapientes.

Sur ces gloses interlinéaires, voir plus haut, p. 172.

Notre manuscrit ne reproduit pas les Scholies de Maxime. Les quelques gloses marginales que nous rencontrons, ne sont que des gloses-manchettes qui résument d'un mot le contenu de tel ou tel passage de la *Hiérarchie Céleste*. Au fol. 23 r°, en face du texte de Scot ; *hebraicam vocem*, *P. L.*, *ibid.*, 1070 A, nous lisons cette remarque : « In libro Epiphanie de ebraicis nominibus Γαλαγαλ trochos interpretatur, id est rota ; item in eodem : Γαλγαλ a nokalupsis, idest revelatio. »

23 v°-50 v° *Hiérarchie Ecclésiastique*
Epigramme : Symbola... claritatem (*Ibid.*, 1069)
Titres des chapitres (*Ibid.*, 1017-1071)
Texte (*Ibid.*, 1071-1112).

Quelques très rares gloses interlinéaires, avec la même signification que dans la *Hiérarchie Céleste*. Une seule glose marginale, fol. 27 r° : anadochum est qui de fonte suscipit baptizatum.

50 v°-87 v° : *Noms Divins.*
Epigramme : In animum... hymnos (*Ibid.*, 1111)
Titres des chapitres (*Ibid.*, 1111-1112)
Texte (*Ibid.*, 1113-1172).

Les gloses interlinéaires déjà très rares dans la *Hiérarchie Ecclésiastique*, le sont encore plus ici.

Quelques rares gloses marginales, le plus souvent pour résumer le sens d'un paragraphe.

87 v°- 90 v° : *Théologie Mystique*
Titres des chapitres (fol. 87 v°) (*Ibid.*, 1172)
Texte (fol. 87 v°-90 r°) (*Ibid.*, 1171-1176).

90 r°-100 r° : Les dix lettres (*Ibid.*, 1177-1194).

100 r° : *Nobilibus... misella fores* (*Ibid.*, 1194).

Remarque

A. Ce ms. 754 est utilisé par Floss, pour son édition de la version de Scot Erigène. Voir *P. L.*, t. CXXII, p. XIV ; col. 1023-1024. Il est cité par Traube, *loc. cit.*, p. 555 ; Cappuyns, *Jean Scot Erigène*, 1933, p. 6, n° 1.

4

Ms. 790

Parch., XIV^e s., 132 feuillets, 2 col., 260 × 165, provenant du monastère de Sainte-Dorothée à Vienne : *Iste liber est monasterii Ecclesia Dorothee Wienne* (Fol. 1 r°); Hunc librum flores beati Augustini continens donavit Dominus Otto canonicus quinque [1] ecclesiensis monasterio sancte Dorothee Wienne, anno Domini M°CCCC°XLVII°. — Enluminure à la première page.

Fol. 126 v°-132 r° [1] : Incipit libellus sancti Dionysii de mystica theologia. Compresbitero timotheo dionisius presbiter (rub.).

a) Texte de la Théologie Mystique (126 v°-128 r° [1])

Inc. : Trinitas supersubstantialis

Expl. : absoluti et super tota. Explicit mistica beati dionisii Areopagite.

C'est la version de Jean Sarrazin, publiée dans les *Opera D. Dionysii Cartus.*, Tournai, 1902, t. XVI, p. 471-475.

b) Prologue de Jean Sarrazin à la Théologie Mystique : Prologus Iohannis Sarraceni ad Odonem S. Dionisii abbatem in librum de mistica theologia (rub.) (Fol. 128 r° [1]-128 r° [2])

Inc. : Ante misticam theologiam.

Expl. : et claudo et disco et doceo interpretatur.

Edité dans les *Opera D. Dionysii Cartus.*, *ibid.*, p. 471, réédité par M. Grabmann, *Ps.-Dionysius Areopagita in lateinischen Uebersetzungen des Mittelalters*, dans *Beiträge zur Geschichte des christlichen Altertums und der byzantinischen Literatur*. Festgabe Ehrhard, Bonn-Leipzig, 1922, p. 186, d'après le Clm. 7983, fol. 126 v°-127 v°. — Nous réunirons les préfaces de Sarrazin, et les documents qui le concernent dans notre étude sur sa version.

c) Avertissement sur l'origine des gloses qui vont suivre (Fol. 128 r° [2]) : Mistice theologie beati Dionisii tres habentur de greco in latinum translaciones. Prima est Johannis Scoti, que antiqua translacio dicitur. 2^a^ est Linconiensis quam ipse in suo commento prosequitur. Tercia est Johannis Sarrazeni quam Abbas

[1] C'est la lecture de Denis, *op cit.*, pars I, n° CCL, col. 75. Nous n'avons pu déchiffrer ce mot.

Vercellensis prosequitur in suo commento, de cuius principaliter glossa et eciam de commento Linconiensis, Glozule ac notule que secuntur sunt sentencialiter tracte. Voir Introduction, p. 198.

d) Gloses sur la *Théologie Mystique* (128 r° [2]-132 r° [1])

Inc. : Mistica autem theologia, ut dicitur Linconiensis est secretissima et non iam per speculum et ymagines creaturarum

Expl. : non deficientem et per tenebram et errorem omnem rem deficientem. Hec Lincolniensis in fine sui commenti de mistica

Ex binis Commentis bis binisque diebus
Hec humilis breviter glozula colligitur.

5

Ms. 828

Parch., XIV[e] s. ; 97 feuillets, 213 × 150 mm. Signature ancienne : 496 Theol. lat. Le nouveau catalogue dit : « 1[a]-39[a]. Dionysius Areopagita, De coelesti hierarchia interprete Scoto Erigena. » En fait, il y a plus, comme DENIS, *op. cit.*, I, CCXVIII, col. 685 l'avait déjà remarqué. — Deux mains : 1 r°-8 v° ; 9 v°-38 v° (pour ce qui concerne Denys).

1 r°- 3 r° : Préface de Scot Erigène

a) Hanc libam (presque illisible) (fol. 1 r°). Voir ms. 754, p. 234.

b) Lettre Gloriossissimo (fol. 1 r°-2 v°). Voir *ibid.*, p. 234.

c) Luminere sidereo (fol. 3 r°). Voir *ibid.*, p. 235.

3 r°-13 r° : *Hiérarchie Céleste* d'après la traduction de Scot, comme ce qui suit.

a) Epigramme : Symbola (fol. 13 r°). Voir *ibid.*, p. 236.

b) Titres des chapitres (fol. 13 r°). Voir *ibid*, p. 236.

c) Texte de la *Hiérarchie Céleste* (fol. 3 v°-13 r°). Voir *ibid.*, p. 236.

22 r°-34 r° : *Noms Divins.*

a) Epigramme : In animum (fol. 22 r°). Voir *ibid.*, p. 236.

b) Titres des chapitres (fol. 22 r°). Voir *ibid.*, p. 236.

c) Texte des *Noms Divins* (fol. 22 r°-34 r°). Voir *ibid.*, p. 236.

34 r°-35 v° : *Théologie Mystique.*

a) Titres des chapitres (fol. 34 r°). Voir *ibid.*, p. 236.

b) Texte de la *Théologie Mystique* (fol. 34 r°-35 v°). Voir *ibid.*, p. 236.

35 r°-38 v° : Les dix lettres de Denys.

6

Ms. 845

Parch., 72 feuillets de différentes dimensions et de différentes époques. Le catalogue I, p. 142 le date des XIII^e^-XIV^e^ siècles, à juste titre. DENIS, *op. cit.*, II, n° CCCCXVIII, col. 967 le date à tort du XII^e^ siècle. Ce manuscrit provient des Chartreux d'Aggsbach : Iste liber est domus porte beate marie Virginis in Axpach (fol. 1 r°); iste liber est domus porte beate Marie Virginis in Axpach ordinis Carthusiensis (fol. 5 r°); iste liber est domus porte beate Marie Virginis in Axpach ordinis Carthusiensis provincie Austrie et habemus a Domino Petro sacerdote qui fuit donatus noster (fol. 57 r°).

Comme œuvres dionysiennes, ce manuscrit contient la *Hiérarchie Ecclésiastique*, et les *Noms Divins*, d'après la traduction de Scot Erigène.

Fol. 5 v°-32 v° (du XIII^e^ siècle ; plusieurs mains : 5 v°-20 r° ; 20 r°-20 v° ; 21 r°-21 v° ; 22 r°-29 v° ; 30 r°-32 v°) : *Hiérarchie Ecclésiastique.*

a) Epigramme : Symbola (5 v°).

b) Titres des chapitres (fol. 5 v°).

c) Texte de la *Hiér. Ecclésiastique* (fol. 5 v°-32 v°).

Fol. 32 v°-56 v° : *Noms Divins.*

a) Epigramme : In animum (fol. 32 v°). Voir ms. 828, p. 238.

b) Titres des chapitres (fol. 32 v°). Voir *ibid.*, p. 238.

c) Texte des *Noms Divins* (fol. 32 v°-32 v°). Voir *ibid.*, p. 238. Expl. : ut ex perfectissima refectionem (*sic*) = N. D., ch. X, *P. L.*, t. CXXII, col. 163 C, 5.

REMARQUES

1. — Ce manuscrit a été donné à la chartreuse d'Aggsbach par le prêtre Pierre de Reserheim. Les manuscrits 565, 1675, 1684

de la B. N. de Vienne ont la même histoire. Voir GOTTLIEB, *op. cit.*, p. 523.

2. — Le ms. 845 est ainsi désigné dans le catalogue d'Aggsbach, de la seconde moitié du XV^e^ siècle : « Item Dyonisius de divinis nominibus et de ecclesiastica ierarchia. Item philosophus super sex principia. Ibidem processus iudiciarius. In principio quidam « dialogus » ; GOTTLIEB, *op. cit.*, p. 576 : E. 7. 2. — Dans l'actuel catalogue de Vienne, n° 845, nous avons cette description : fol. 1 r°-4 r° : Fragmentum ascetici argumenti ; excerpta ex operibus S. Hieronymi, Dyonisii Areopagitae aliorumque. — Fol. 5 r° : Versus memoriales in tres priores annos regni Caroli Andegavensis, regis Hungariae. — Fol. 5 v°-56 r° : Dionysii Areopagitae De ecclesiastica hierarchia. In fine mutilum. — Fol. 57 r°-65 v° : Fragmentum commentarii scolastici super tractatum quendam philosophicum. — Fol. 66 r°-72 v°. Summa de processu judicii.

7

Ms. 900

Parch., XV^e^ s., 188 feuillets, 130 × 90 mm. — Ce manuscrit provient, comme le manuscrit 845, de la chartreuse d'Aggsbach ; sur la feuille de garde nous lisons : iste liber est porte beate Virginis Marie in Axpach ordinis Carthusiensis in Austria.

Ce manuscrit contient une partie du *Commentaire de Hugues de Saint-Victor sur la Hiérarchie Céleste.*

Fol. 42 v° : Incipit Hugo super Iherarchiam (rubr.).

Inc. : Mobile enim eorum semper circa divina et inaccessibile et calidum et acutum et super fervidum = *P. L.*, t. CLXXV, 1035 D.

Expl. : et acutum et superfervidum dilectionis (fol. 51 r°) = *ibid.*, col. 1039 D.

Fol. 51 r°-52 v° : De bono eterne contemplationis (rubr.).

Inc. : Quid est illud bonum eterne contemplationis quod bonos animos et iuxta se immobiles tenet, ut ad caduca = *P. L.*, *ibid.*, 1063 B, 9.

Expl. : quere ergo refectionem ut jocundum tibi sit quod in te est ; quere illuminacionem ut jocundum tibi sit quod extra te est et. Explicit Hugo = *P. L.*, *ibid.*, 1063 D.

Remarques

1. — Ce manuscrit 900, comme le manuscrit 845, provient de la chartreuse d'Aggsbach.

2. — Ce manuscrit 900 est identique au ms. G. 7. 2. de l'ancien catalogue d'Aggsbach :

a) Le nouveau catalogue de Vienne, vol. I, p. 153 décrit ainsi notre manuscrit : fol. 1 r°-16 v° : S. Aurelius Augustinus De fide rerum invisibilium. Fol. 17 r°-42 v° : S. Bernhardus Claraevallis, Tres homiliae super Introivit Jesus in quoddam castellum. Fol. 42 v°-52 r° : Hugo de S. Victore super Ierarchiam, etc. ;

b) C'est ce même contenu que nous retrouvons dans le ms. G. 7. 2 : Item Augustinus de fide rerum invisibilium. Item tres omilie b. Bernardi super ewangelium : « Intravit Ihesus », etc. Item Hugo de celesti ierarchia. Item tractatus de arbore divini amoris. Item soliloquium Hugonis de Sancto Victore. Item duo tractatuli de beata virgine ex horologio sapiencie. Item Gimpnasius de difficionibus racione fidei ecclesiasticorum dogmatum. Item Petrus Blesensis super Iob. Item proverbia ex dictis doctorum. Item quedam medicinalia ; Gottlieb, *op. cit.*, p. 571.

3. — Ce petit traité contenu dans le ms. 900, nous le retrouvons dans le ms. 293 de Klosterneuburg. C'est un extrait du commentaire de Hugues de Saint-Victor sur la *Hiérarchie Céleste*.

8

Ms. 948

Parch., XII^e^ s.,116 feuillets, 287 × 195 mm. Rayé.

Ce manuscrit contient le *Commentaire de Hugues de Saint-Victor sur la Hiérarchie Céleste*.

Fol. 5 r° : Incipit opus magistri Hugonis in Hierarchias sancti Dionisii episcopi de differentia mundane atque divine et de ministrationibus earum. Incipit Prologus. Iudei signa querunt... = *P. L.*, t. CLXXV, col. 923.

Fol. 111 v° : sapientia transcendit, sanctitas condescendit = *ibid.*, col. 1154. Explicit expositio magistri Hugonis et praepositi sancti Victoris. super librum primum Ierarchiarum Dionisii Areopagitae. Amen.

Remarques

1. — Hugues de Saint-Victor est dénommé ici : *praepositi*. C'est ce que fait remarquer Denis, *op. cit.*, I, n° DCCLI, col. 2722 : « Negant alii Prepositum fuisse, sed, ut vides, Codex Autoris seculo scriptus adfirmat. »

2. — Dans le catalogue de l'abbaye de Lippolsberg, dressé en 1151, on trouve déjà signalée cette œuvre de Hugues de Saint-Victor : Hugo de celesti ierarchia, qui liber ita incipitur : *Iudei signa querunt*. Voir *M. G. H., S. S.*, XX, p. 557, n° 33. — Sur ce commentaire, voir aussi *Neues Archiv*, XXVII (1912), p. 661, n° 3 (authenticité) ; 17, 706, 715 (sur l'utilisation par Othon de Freising).

9

Ms. 971

Parch., XII^e-XIII^e s., 152 feuillets, d'une seule main, 270 × 180 mm. Provient des chanoines réguliers de Salzburg. Sur la feuille de garde, nous lisons : Hic liber est sancti Rudberti et Canonicorum Salzburgensium, quem quisquis eis abstulerit, anathema sit.

D'une autre main plus tardive, nous lisons en bref sur la couverture de garde, le contenu du manuscrit :

In hoc volumine continetur infra scripta
Primo Dyonisius de celesti ierarchia
Item idem de ecclesiastica ierarchia
Item idem de divinis nominibus
Item idem de mistica theologia. Et epistole eiusdem ad diversas personas.

Examinons ce contenu d'un peu plus près.

Fol. 1 r° : Hanc libam (de Scot Erigène, comme tout ce qui suit). Voir ms. 828, p. 238.

1 r°-4 v° : Lettre : Valde admiranda. Gloriossissimo catholicorum Regum Karolo Iohannes extremus Sophie studentium salutem (rubr.). Voir *ibid.*, p. 238.

4 v°-33 v° : *Hiérarchie Céleste :* Incipiunt librî sancti Dionisii ariopagite quos Iohannes Ierugena transtulit de greco in latinum iubente ac postulante rege Karolo Ludowici imperatoris filio.
Incipiunt capitula, id est libri (rubr.).

a) Titres des chapitres (fol. 4 v°-5 r°). Voir *ibid.*, p. 238.

b) Epigramme : Angelico (*sic*)... pulchritudinem (rubr.) (fol. 5 r°).

c) Lumine sydereo... docent (fol. 5 r°-5 v°). Voir *ibid.*, p. 238.

d) Texte de la *Hiérarchie Céleste* (fol. 5 v°-33 v°). Voir *ibid.*, p. 238.

Expl. : silencio honorificantes ; puis en rubrique : Explicit liber de celesti ierarchia Angelicarum descriptionum inluminationes defudisti hominibus revelasti videre animo compositum astrum = *P. L.*, t. CXXII, 1070 C.

33 v°-75 v° : *Hiérarchie Ecclésiastique :*

a) Epigramme : symbola (fol. 33 v°). Voir *ibid.*, p. 238.

b) Titres des chapitres (fol. 33 v°-34 r°). Voir *ibid.*, p. 238.

c) Texte de la *Hiérarchie Ecclésiastique* (fol. 34 r°-75 v°). Voir *ibid.*, p. 238.

Expl. : usque vapores ; puis en rubrique : Explicit liber de ecclesiastica ierarchia.

75 v°-132 v° : *Noms Divins :*

a) Epigramme : In animum (fol. 75 v°). Voir *ibid.*, p. 238.

b) Titre des chapitres (fol. 75 v°). Voir *ibid.*, p. 238.

c) Texte des *Noms Divins* (fol. 76 r°-132 v°). Voir *ibid.*, p. 238.

Expl. : duce deo transcendimus. Puis, en rubrique : Explicit liber de divinis nominibus.

132 v°-136 r° : *Théologie Mystique :* Incipit de mystica theologia (rubr.).

a) Titres des chapitres (fol. 132 v°). Voir *ibid.*, p. 239.

b) Epigramme : Novam claritatem... licet nominare (fol. 132 v°) = *P. L.*, t. CXXII, 1171.

c) Texte de la *Théologie Mystique* (fol. 132 v°-136 r°). Voir ms. 828, p. 239.

Expl. : Summitas ommium. Puis en rubrique : Explicit liber de mistica theologia.

136 r°-152 r° : Les dix lettres de Denys : Incipiunt epistole diverse sancti dionisii.

152 r° : *Nobilibus... misella fores.* (Voir Introduction, p. 168.)

Remarques

1. — Gloses interlinéaires. Ce manuscrit 971 reproduit quelques gloses interlinéaires d'Anastase le Bibliothécaire. Elles sont généralement les mêmes que dans le ms. 754. Voir plus haut, p. 235. Par exemple : symbolice idest summa sacerdotia.

2. — L'épigramme à la *Théologie Mystique* est moins souvent reproduit que les épigrammes qui précèdent les trois autres livres de Denys. Notre manuscrit le reproduit, tandis que nous ne l'avons pas dans les ms. 754, 828.

3. — On remarquera aussi la présence de la pièce : *Nobilibus.*

4. — Floss, *P. L.*, t. CXXII, col. 1023 s'est servi de ce manuscrit pour établir son texte de la traduction de Scot Erigène. Il invoque aussi son témoignage pour adopter la forme d'*Ierugena* que nous lisons fol. 4 v°, et aussi dans le ms. 754. — Voir Cappuyns, *Scot Erigène*, p. 6, n. 1.

5. — Floss, *ibid.*, col. 1023, date ce manuscrit du XI^e^ siècle. Il n'y a aucun doute cependant que ce ms. est beaucoup plus tardif ; Cappuyns, *op. cit.*, p. 6, n. 1 le date du XII^e^ siècle ; Traube, *Mon. Germ. Hist., Poet. lat.*, t. III, P. II, fasc. 11, p. 555 le dit du XIII^e^.

10

Ms. 1041

Parch., XIII^e^ s., 163 feuillets, 255 × 165 mm., une seule main. Donateur : Eberhardus archiepiscopus dedit hunc librum ad ecclesias Rŏdberti [1]. — Ce ms. provient de Salzburg (n° 213).

Ce ms. contient le commentaire de Hugues de Saint-Victor sur la *Hiérarchie Céleste.*

Fol. 1 v° : Incipit opus magistri Hugonis in ierarchias sancti Dionisii Episcopi. De differentia mundane theologie atque divine et de ministrationibus earum. Incipit prologus. (Rubr.)

Inc. : Iudei signa querunt = *P. L.*, t. CLXXV, col. 923.

Expl. : Sapientia transcendit, sanctitas condescendit, col. 1154. Explicit Expositio Magistri Hugonis super librum Ierarchiarum.

[1] Il s'agit d'Eberhard II de Truchsen, archevêque de Salzburg, 1200-1246. Il donna ce manuscrit à la bibliothèque capitulaire de Salzburg, d'où il entra en 1803 à la bibliothèque de Vienne.

Fol. 11 v° est occupé par ce seul texte du début de la *Hiérarchie Céleste* : Omne datum optimum et omne donum perfectum desursum est, peint en blanc, rouge, beige.

11

Ms. 2237

Parch., milieu du XIII^e^ s., 34 feuillets in-4°. Numérotation ancienne : Ms. Ambros. 124. Sur la feuille de garde, nous lisons : Iste liber attinet venerabili monasterio sancti Quirini in Tegernsee, in quo continentur hec infra :

Summa novellarum Constitutionum Iustiniani Imperatoris.

Articuli fidei de sancta Trinitate metrice.

Summa brevis et compendiosa in Ierarchiam beati dyonisii metrica.

Commentum super predicamenta.

C'est la troisième pièce qui nous intéresse ici.

Fol. 26 r° : *Summa brevis in Hierarchiam sancti Dyonisii.*

Inc. : Prima vel eximia tres sunt unum in usya.

Expl. : Hanc post hos primis, mediis conjungit et imis.

Remarques

1. — Cette pièce est ici anonyme. Nous l'avons déjà rencontrée dans le ms. 754 ; voir plus haut, p. 233. Elle a été composée, comme nous l'avons dit, par Rudger I.

2. — Si on se reporte au texte que nous avons publié p. 233, on remarquera que les vers 1, 8, 9, 10 manquent ici ; au vers 7 au lieu de *apponit*, nous avons *conjungit*, exactement comme dans le ms. 354 de Klosterneuburg, qui reproduit cependant le premier vers.

3. — Comme dans ce dernier manuscrit aussi, les vers 8, 9, 10 sont remplacés par trois autres :

Utramvis munit, illuminat, ordinat, unit.
Utraque communi voto laudem canit uni.
Hoc laudis munus, decet hunc, qui trinus et unus.

12

Ms. 3362

Papier, XV^e^ siècle, de 367 feuillets, dont les deux derniers sont en blanc.

Fol. 116 v° ²-119 r° ² : Sermo de sancto Dionysio.

Inc. : Magnum et admirabile, dilectissimi, sancto viro Dyonisio donum post apostolos tribuit divina dignatio.

Expl. : per eos divina virtus cottidie dignatur declarare miracula. Passi sunt autem martyres Christi Dionisius, Rusticus, Eleutherius VII Idus Octobris sub Domiciano pro nomine domini. Amen.

Nous ignorons l'auteur de ce sermon.

13

Ms. 3402

Papier, xv^e^ s., 196 feuillets, 2 col., 285 × 195 mm.

Provient des Capucins de Salzburg.

Contient une notice très courte sur saint Denys :

Fol. 14 v° ¹ : Inc. : Beatus Dionysius ariopagita et Atheniensis natus est XLIX Antoniani Cesaris anno, et decimo octavo Lyberii, anno domino nostro Ihesu Christo pro salute mundi passo XXV annorum.

Fol. 14 v° ¹ : Expl. : requiescat humatum sine cessatione te deum laudans et dicens gloria tibi, domine.

14

Ms. 4434

Papier, xv^e^ s., 252 feuillets, 2 col., 295 × 200 mm.

Fol. 161 v° ²-162 v° : *de divinis nominibus.*

Inc. : Hoc nomen Deus quisque accipitur

Expl. : secundum locum et tempus non sunt eis de quibus dictum est quod te vivit et regnat per eterna secula seculorum.

15

Ms. 4525

Papier et parch., xv^e^ s., 216 feuillets, 218 × 145 mm. Provient comme les mss 845, 900 de la chartreuse d'Aggsbach. Sur la feuille de garde, nous lisons : Hic liber est domus porte Marie in Axpach Carthusiensis ordinis ; et fol. 2 r° : Hic liber est domus porte Marie in Axpach Carthusiensis ordinis in Austria.

Ce manuscrit est un des plus importants pour les traductions et les commentaires de Denys.

Au fol. 1 r°, nous lisons cette table des matières :

In hoc volumine continentur libri infrascripti primo
Liber beati dyonisij de angelica Jerarchia
Item liber eiusdem de ecclesiastica Jerarchia
Item liber eiusdem de divinis nominibus
Item commentum vercellensis super misticam theologiam beati dyonisij
Item epistola beati dyonisij ad gayum monachum
Item epistola 2ª eiusdem ad eumdem
Item epistola 3ª eiusdem ad eumdem
Item epistola 4ª eiusdem ad eumdem
Item epistola 5ª eiusdem dorotheo ministro
Item epistola 6ª eiusdem sosipatro sacerdoti
Item epistola septima policarpo Ierarche
Item epistola octava demophilo monacho de propria operatione et bonitate
Item epistola nona eiusdem ad Titum episcopum
Item epistola decima ad Johannem ewangelistam
Item epistola undecima et ultima ad appolonium
Item commentum Hugonis de Sancto Victore super misticam theologiam
Item commentum linconiensis super misticam theologiam
Item excerpta ex lincolniense super angelicam Ierarchia(m).

Reprenons dans le détail, chacune de ces pièces.

Fol. 1 v°-2 r° : Incipiunt prologi in sanctissimi patris nostri beati, videlicet Dyonisii libri Metrorum :
Hanc libam... dicta docent = Scot Erigène. Voir ms. 971.

2 r°-4 r° : Lettre d'Anastase : Inter cetera : Prefacio Anastasii apostolice sedis bibliotecarii ad excellentissimum regem Karolum = *P. L.*, t. CXXII, col. 1025-1030. Sur cette lettre voir P. G. Théry, *Etudes dionysiennes*. — I. *Hilduin, traducteur de Denys*, Paris, 1932, p. 39; Id., *Contribution à l'histoire de l'aréopagitisme au* IX^e *siècle*, dans le *Moyen Age*, 2^e série, t. XXV (1923), p. 30, n. 4, 32, n. 2. — G. Laehr, *Die Briefe und Prologe des Bibliothekars Anastasius*, dans *Neues Archiv*, t. XLVII (1928), III H., pp. 448-451 ; la lettre d'Anastase est publiée dans les *Mon. Germ. Hist. Epist.* VII, pars

posterior (Epistolae Karolini Aevi t. V, Berlin, 1928, pp. 430-434).

4 r°-7 r° : Lettre de Scot Erigène à Charles le Chauve : Gloriosissimo Katholicorum regum Karulo Iohannes extreme *(sic)* sophie studentium salutem. Voir ms. 971, p. 242.

7 r°-7 v° : Quoniam prudentie vestre... poteris imparare. Ce document ne porte pas de nom d'auteur dans notre ms. C'est la préface de J. Sarrazin, à sa traduction de la *Hiérarchie Céleste*, publiée dans les *Opera Dionysii Cartus.*, Tournai, 1902, t. XV, pp. 285-286.

7 v°-8 r° : Titres des chapitres de la *Hiérarchie Céleste*, d'après Scot. Voir ms. 971, p. 242.

9 r°-34 r° : Texte de la *Hiérarchie Céleste*, d'après Scot. Voir *ibid.*, p. 243.

Fol. 21 v°, nous lisons cette glose marginale : alia que secuntur usque ad 23 inveni in margine et putabam pertinere ad librum, sed non pertinet, quia est alia translatio.

En réalité c'est la version de Scot qui continue.

34 r°-72 v° : *Hiérarchie Ecclésiastique*, d'après Scot Erigène :

a) Epigramme : Symbola (fol. 34 r°). Voir ms. 971, p. 243

b) Titres des chapitres (fol. 34 r°). Voir *ibid.*, p. 243.

c) Texte de la *Hiérarchie Ecclésiastique*, d'après Scot (fol. 34 v°-72 v°). Voir *ibid.*, p. 243.

73 r°-127 r° : *Noms Divins* :

a) Préface de J. Sarrazin (73 r°-v°).

Inc. : Memor hospicii

Expl. : reor deferendam. Puis en rubr. : Explicit prologus Iohannis Sarraceni ad Odonem sancti Dyonisii reverendum abbatem in librum dionisii de divinis nominibus. — Voir ms. 695, p. 215.

b) Titres des chapitres, d'après la version de Sarrazin (fol. 73 r°-v°).

c) Texte des *Noms Divins*, d'après le même traducteur (fol. 74 r°-127 r°). Publié dans les *Opera Dionysii Cartus.*, Tournai, 1902, t. XVI, pp. 351-394.

127 v°-147 v° : Commentaire de Thomas Gallus sur la *Théologie Mystique* :

a) Prologue de J. Sarrazin à la *Théologie Mystique* (fol. 127 r°). Prologus Iohannis Sarraceni ad Odonem sancti Dyonisii Abbatem in librum de mistica theologia

Inc. : Ante mysticam theologiam

Expl. : et claudo et disco et doceo interpretatur. Explicit. Voir ms. 695, p. 218.

b) Commentaire de Thomas Gallus (fol. 127 r°-147 v°) avec la version de Sarrazin : Notandum quod mistica theologia habet V. capitula et post quodlibet capitulum sequitur expositio sive glossa eiusdem capituli domini Vercellensis Abbatis. Conpresbitero timotheo dyonisius presbiter. Incipit liber dionisii de mistica theologia.

Inc. de la version : Trinitas supersubstancialis (128 r°)

Expl. de la version : supra tota, id est omnia (146 v°). Version de Sarrazin. Voir *Opera Dionysii Cartus.*, Tournai, 1902, t. XVI, pp. 471-475.

Inc. du commentaire de Thomas Gallus : Duplici modo ad cognicionem Dei pervenimus (fol. 129 r°)

Expl. du commentaire : absolute ab omnibus et existentis super omnia (fol. 147 v°).

148 r°-168 r° : *Les dix lettres* de Denys, d'après la traduction de Sarrazin, auxquelles on a joint l'épître à Apollophane. Voir ms. 695, p. 219 ; pour cette dernière épître, voir *Opera Dionysii Cartus.*, Tournai, 1902, t. XVI, pp. 587-588.

169 r°-182 r° : Commentaire sur la *Théologie Mystique* attribué à Hugues de Saint-Victor : Incipit commentum magistri Hugonis de S. Victore super translacionem Iohannis Scoti in misticam theologiam sancti Dionisii eum textu interlineariter glosato.

Inc. de la version : Trinitas superessencialis et super deus (fol. 169 r°)

Expl. de la version : simpliciter perfectione et summitas omnium. C'est la version de Scot Erigène.

Inc. du commentaire : Superessentialis natura

Expl. du commentaire : provide commeancia. Explicit commentum Hugonis de Sancto Victore super misticam theologiam (182 r°). — Voir introduction générale, p. 192.

182 v°-185 r° : Traduction de la *Théologie Mystique* par Robert

Grossetête : Incipit translatio linconiensis de mistica theologia.

Inc. : Trinitas supersubstantialis superdea

Expl. : ultra universa.

182 v°-202 v° : Commentaire sur la *Théologie Mystique* par Robert Grossetête.

Inc. : Mistica theologia est secretissima et non jam per speculum et ymaginationes

Expl. : descendens a perfecti benivole suppleri. Explicit commentum linconiensis super mistica theologia beati dyonisii.

Cette traduction et ce commentaire de Robert Grossetête sont publiés dans l'édition de Denys, Strasbourg, 1503 fol. 264 v° 271 v°.

202 v°-216 v° : Extraits de Robert Grossetête sur la *Hiérarchie Céleste* : Secuntur excerpta Lincolniensis desuper angelica Ierarchia.

Inc. : Linconiensis angelice ierarchie super 1° : Non est enim possibile, c. I. Thearchicus radius nobis adhuc infirmis supersplendere non potest. Bibl. Vatic., Chigi AV, 129, fol. 211 r° [2], l. 13.

Expl. : sui pulchritudinem et sui ad se similitudinem non permutatam. (*H. C.*, XV) = *ibid.*, fol. 248 r° [1], l. 26-27.

Remarques

1. — D'après les collations que nous avons faites, ce ms. 4525 présente pour la traduction de la *Hiérarchie Céleste* de Scot, les mêmes variantes que le ms. 754.

2. — Les dix lettres authentiques de Denys et la lettre à Apollophane sont accompagnées en marge de brefs résumés que nous retrouvons aussi dans le ms. 4643, et qui ont été faits très probablement à Melk.

3. — Commentaire de Thomas Gallus sur la *Théologie Mystique*. Ce commentaire *Duplici modo*, nous l'avons déjà rencontré dans le ms. 695. Il a été composé vers 1241, avant l'*Explanatio* sur la *Hiérarchie Ecclésiastique* (1244), sur la *Hiérarchie Céleste* (1243), sur les *Noms Divins* (1242).

4. — Ce manuscrit 4525 provient d'Aggsbach, ainsi que les mss. 845 et 900 ce qui nous fait parmi les mss. dionysiens de la

bibliothèque nationale de Vienne, un petit bloc de trois manuscrits dionysiens qui faisaient partie autrefois d'Aggsbach.

5. — Le ms. 4525 était classé E. 7. 1 : « Item liber Dyonisii de angelica ierarchia. Ibidem liber Dyonisii in ecclesiasticam ierarchiam. Ibidem liber Dyonisii de divinis nominibus. Ibidem Beronensis super misticam theologiam Dyonisii, alias sic habetur abbatis expositio sancti Andree Berczellensis super misticam theologiam. Ibidem epistola b. Dyonisii ad Gayum monachum. Ibidem epistola secunda eiusdem ad eundem. Item epistola tercia eiusdem ad eundem. Item epistola quarta eiusdem ad eundem. Item epistola eiusdem quinta Dorotheo ministro. Item epistola sexta eiusdem Sosipatro sacerdoti. Item epistola septima Policarpo ierarche. Item epistola octava eiusdem Themofilo monacho de propria operacione et bonitate Dyonisii. Item epistola nona eiusdem ad Titum episcopum. Item epistola decima eiusdem ad Iohannem ewangelistam. Item epistola ultima et undecima Dyonisii ad Apollonium. Item commentum Hugonis de Sancto Victore super misticam theologiam Dyonisii, alias sic habetur ad literam commentum magistri Hugonis de Sancto Victore super translationem Johannis Scoti in misticam theologiam sancti Dyonisii cum textu interlinealiter glosato. Item commentum Linconiensis super misticam theologiam Dyonisii. Item excerptum Linconiense super angelicam ierarchiam Dyonisii. » Gottlieb, *op. cit.*, p. 576.

A cette description précise, nous pouvons reconnaître notre manuscrit 4525.

Dans la liste qu'il donne des mss. de la bibliothèque nationale de Vienne provenant de la chartreuse d'Aggsbach, Gottlieb, *op. cit.*, p. 525, n° 1, a omis de le mentionner.

6. — Les manuscrits 845, 900, 4525, ont été déposés à la bibliothèque impériale de Vienne, après la suppression du couvent d'Aggsbach en 1782. Voir Gottlieb, *op. cit.*, p. 525.

7. — Les bibliothèques de la chartreuse d'Aggsbach contenaient encore d'autres œuvres dionysiennes. Nous en donnons ici la liste, ce qui permettra peut-être d'identifier un jour ces manuscrits :

E. 7. 5 Item expositio mistice theologie b. Dyonisii. Item ibidem quidam tractatus de universali ecclesia et universo concilio. Item Seneca de quatuor virtutibus cardinalibus. Item metra super novum testamentum. Item diffiniciones viciorum et virtutum.
Voir Gottlieb, *op. cit.*, p. 576.

E. 8. 1 Item libellus alphabetarii divini amoris. Ibidem

mistica theologia Hugonis de Palma. Item textus mistice theologie Dyonisii Vercellensis abbatis extracta ex omnibus quatuor libris beati Dyonisii et ex epistola ad Titum, que alias dicuntur tercia translatio. Item quedam collacio de excessibus sacerdotum.

GOTTLIEB, *op. cit.*, p. 577.

I. 4. 1 Item tractatus magistri Johannis Gerson bipartitus de perfectione cordis et est dyalogus. Item tractatus eiusdem de meditacione cordis. Item tractatus eiusdem de simplificacione cordis. Item tractatus eiusdem de directione cordis. Item centilogium eiusdem de meditatione crucis. Item testamentum peregrini metricum eiusdem, ubi se vocat Gerson peregrinum. Item per cantica metrica eiusdem. Item de decem consideracionibus in orando Deum eiusdem Gersonis. Item centilogium eiusdem Gersonis de impulsibus divisum in decem decas. Item anagogicum eiusdem de verbo et verbo glorie, habens quatuor peticiones. *Item super mistica theologia beati Dyonisii, habens octo capitula. Item quatuor epistole Gayi monachi : Quam incomprehensibilis est Deus. Item ex libro Dyonisii de divinis nominibus de sapiencia, intellectu et racione etc.* Item opusculum Gersonis ad elucidationem scolasticam mistice theologie sub 12 consideracionibus. Item centilogium eiusdem Gersonis de triplici oculo. Item tractatus eiusdem de una preciosa margarita. Item tractatus eiusdem de consideracione theologie divisus in quinque libros per modum dyalogi metrice et prosayce. Item opusculum eiusdem de ruina ecclesie divisum in multa capitula. Item tres proposiciones universitatis Coloniensis de potestate ecclesie. Item tractatus eiusdem de aufferibilitate sponsi. Item egregius sermo magistri Johannis Gerson. Item sermo solempnis de monachis. Item tractatus Gerson de sollicitudine ecclesiasticorum.

Voir GOTTLIEB, *op. cit.*, pp. 601-602.

L'ancienne bibliothèque d'Aggsbach possédait encore :

B. 13. 2 : De sancto Dyonisio et sociis eius sermones tres (*ibid.*, p. 562).

G. 7. 1 : Epistola beati Dyonisii ad Thimotheum de morte apostolorum Petri et Pauli (*ibid.*, p. 591).

17

Ms. 4643

XIV^e^ s., 235 feuillets, 285 × 210 mm., fol. 3-130, cahiers de 12 feuillets : 10 papier + 2 parch., et 2 col., fol. 130-235. parch.

1 col. Provient de la chartreuse de Gemnyk : Iste liber est domus throni beate Marie in Gemnyk, carthus. (fol. 2 r°) ; iste liber est domus throni beate Marie in Gemnyk, carthus. ordinis (fol. 3 r°-v°).

C'est la seconde partie du manuscrit, fol. 130-235 qui nous intéresse ici.

130 r°-148 v° : *Hiérarchie Céleste*, d'après la version de Scot Erigène.

Inc. : Capitulum primum quomodo omnis divina illuminatio (rubr.).

Expl. : Silencio honorificantes. Puis en rubr. : Angelicarum descriptionum illuminaciones defudisti hominibus, revelasti videre compositum astrum Dyonisii Ariopagite episcopi Athenarum ad Thimotheum episcoporum de celesti ierarchia. Voir ms. 971, p. 243.

149 r°-174 r° : *Hiérarchie Ecclésiastique*, d'après Scot : De ecclesiastica Ierarchia. Capitulum primum (rubr.).

Inc. : quia quidem secundum nos

Expl. : usque vapores. Voir *ibid.*, p. 243.

174 r°-216 v° : *Noms Divins*

a) Epigramme : In animum splendor (fol. 174 r°). Voir *ibid.*, p. 243.

b) Titres des chapitres, d'après Scot (fol. 174 r°). Voir *ibid.*, p. 243.

c) Texte des *Noms Divins*, d'après Scot

Inc. : Nunc autem, o beate, post theologicos.

Expl. : transcendemus. Puis en rubr. : Dyonisii areopagite Episcopi Athenarum ad Thimotheum episcopum Ephesi, de divinis nominibus.

d) Le colophon des *Noms Divins* : Tuam mentem irrigans... splendorem (rubr.) (fol. 216 v°) = *P. L.*, t. CXXII, 1171, note a.

216 v°-220 r° : *Théologie Mystique*, d'après Scot.

a) Titres des chapitres : Hec epistola continet de mystica theologia sermo et sequitur : De mystica (fol. 216 v°-217 r°) = *P. L.*, t. CXXII, 1172 B et note b.

b) Epigramme : Novam claritatem... nominare (fol. 217 r°) voir ms. 971, p. 243.

c) Texte de la *Théologie Mystique*, d'après Scot (fol. 217 v°-220 r°). Voir ms. 971, p. 243.

Expl. : summitas omnium (*P. L.*, *ibid.*, 1176 C). Puis nous lisons : eiusdem ad Thimotheum Episcopum de mystica theologia conpresbitero thymotheo Dyonisius prespiter (*sic*). Et sequitur. Verte folium.

d) Colophon à la *Théologie Mystique* : Dyonisii Ariopagite Episcopi Athenarum de Mistica theologia in caliginem clarissimam ingressus in qua fovetur principium duplicis sapientia (*sic*) metra theologye manifestas (fol. 220 v°) (rubr.) = *P. L.*, t. CXXII, 1175, note a.

220 v°-234° r : *11 lettres de Denys :*

a) Titres des lettres (fol. 220 v°).

b) Les dix premières lettres avec quelques gloses marginales tardives, d'après la traduction de Scot. (Fol. 220 v°-232 r°.) Voir ms. 971, p. 243.

Expl. : qui tecum sunt trades. Puis en rubr. : Explete sunt X Epistole Dyonisii Ariopagite archiepiscopi facti Athenarum.

c) Lettre à Apollophane (fol. 234 r°-234 v°).

Inc. : Nunc nunc (ce deuxième *nunc* est surajouté) michi sermo dirigit.

Expl. : in eo vives.

Voir *Opera Dyonisii Cartus.*, Tournai, 1902, t. XVI, p. 592 et notre troisième volume d'Hilduin : *Hilduin hagiographe.*

235 r° : Volumen istud conscriptum pro domo throni in Gemnyko, constat pro pergameno III flor. rynens. Item scriptori II flor. et IIII grossos cremonenses. Item pro ligatura I flor. et II solidos hallens. Summa VI flor. Rynens. minus uno uluppardo vel bohemicali. — Nous lisons, après cette facture : Et sunt hii libri beati Dyonisii ariopagite archiepiscopi Atheniensium

Primo de celesti Ierarchia, habens capitula 15
Item de ecclesiastica, habens capitula 7
Item de divinis nominibus, habens capitula 13
Item de mystica theologia, habens capitula 5
Item epistole X beati dyonisii
Item ex sermone eiusdem quinque particule.

Remarque

Remarquons que ce manuscrit provient d'une chartreuse (Gemnyk) comme les mss 845, 900, 4525 (Aggsbach).

BIBLIOTHÈQUE DU COUVENT DES DOMINICAINS DE VIENNE

18

Ms. 103

Nous avons déjà signalé le manuscrit 78 qui contient la lettre de Denys à Timothée. Il ne nous reste à parler que du manuscrit 103 du xv[e] siècle, composé de cahiers de 4 feuilles de papier et deux de parchemin. Sur la feuille de garde, nous lisons: iste liber conventus ordinis fratrum predicatorum; fol. 1 r° : iste liber est conventus Wiennensis ordinis predicatorum in Austria. La même mention se retrouve fol. 238 v°, et au recto et verso de la dernière feuille de garde.

230 r° [1]-231 v° [1] : *Théologie Mystique* d'après la version de Scot.

Inc. : Trinitas superessentialis (*P. L.*, t. CXXII, 1171 C).

Expl. : et ablationes facientes ipsam neque (*P. L.*, *ibid.*, 1176 C, 4. Il manque donc la dernière phrase de la *Théologie Mystique*, comme quelque lecteur l'a fait remarquer en marge, fol. 231 v° : modicum deficit hic in fine libri de Mistica theologia, etiam in prioribus passibus sparsim alique dictiones vel etiam integre orationes sunt obmisse.

231 v° [1]-232 r° [2] : *Les 4 lettres à Caius*, d'après Scot :

Inc. : Tenebre quidem obscure luminum (*P. L.*, t. CXXII, 1177).

Expl. : Quamdam deihumanam operationem nobis conversatus est (*P. L.*, *ibid.*, 1178 B).

Remarque

Autrefois, la bibliothèque des Dominicains de Vienne était plus riche en manuscrits dionysiens. Dans le catalogue de 1513, donnant l'état de la bibliothèque à la fin du xv[e] siècle, publié par Gottlieb, nous relevons ces indications :

C. 12 Idem super Dyonisium de divinis nominibus, incipit : Ad intellectum librorum Dyonisii fuit : si qua autem fuerit benedicta, sunt gracie bonorum omnium

largitori ; qui est trinus, etc. GOTTLIEB, *op. cit.*, p. 305, 1. — C'est le commentaire de saint Thomas sur les *Noms Divins*.

E. 14 Alberti Magni exposicio super ecclesiasticam ierarchiam de antiqua translacione, incipit : Quia per angelice ierarchie spiritus, finit : quarum similiter est evolare sursum. GOTTLIEB, *op. cit.*, p. 318, 16-18.

Voir éd. BORGNET, t. XIV, pp. 471-805.

Eiusdem Alberti exposicio super Dyonisium de divinis nominibus, incipit : Admirabile est nomen tuum in universa terra, finit : qui dat velle et proficere pro sua bona voluntate, cui sit honor, etc.

C'est le commentaire inédit de saint Albert sur les *Noms Divins*.

Jusqu'ici nous avons relevé de cette œuvre les manuscrits suivants :

Allemagne	Berlin, Staatsbibliothek, lat. fol. 895
—	Cues, Hôpital, 96
	Munich, Biblioth. nat., lat. 6909, 12255
Angleterre	Oxford, Merton College, XVIII
Belgique	Bruges. Bibl. comm. 96.
Cité du Vatican	Vat. lat., 712
— —	Reginensis, 263
France : Paris	B. N. lat. 14710.
	Mazarine, 873
Italie	Naples, Bibl. nat. (sans côte)
Suisse	Bâle, Bibl. de l'Univ. B. IV, 17

Eiusdem expositio super misticam theologiam Dyonisii, incipit : Vere tu es deus absconditus, finit : neque negacionis neque affirmationis pertingunt ad eius sufficientiam laudis ipsius, cuius est virtus, etc. GOTTLIEB, *op. cit.*, p. 318.

Ed. BORGNET, t. XIV, pp. 811-862.

Eiusdem exposicio super epistolas Dyonisii, quas scripsit ad Gayum monachum, Dorotheum ministrum, Sosipatrem, Policarpum, Demophilum, Thimotheum episcopum, sanctum Johannem ewangelistam, Appolophanem, incipit : In hoc glorietur, qui glorietur, finit : successorem te relinquo in Christo Jesu, qui est, etc. GOTTLIEB, *op. cit.*, p. 318, 27-32.

Ed. BORGNET, t. XIV, pp. 868-1027.

E. 15. Dyonisius de celesti ierarchia secundum novam translationem quam fecit Johannes Sarracenus (primam translacionem fecit Johannes Scotus), incipit : Utilitati legencium, quan-

tum nobis possibile est, finit : et super nos ocultum silencio venerantes.

Gottlieb, *op. cit.*, p. 318, 36-40.

Traduction par J. Sarrazin de la *Hiérarchie Céleste* ; voir *Opera Dionysii Cartus.*, Tournai, 1902, t. XV, pp. 286-310, avec un important avertissement : Utilitati legentium (voir Vat. lat. 176, fol. 139 r°-156 v°) sur lequel nous aurons bientôt l'occasion de revenir.

Eiusdem ecclesiastica ierarchia secundum novam translationem a Johanne Sarraceno, incipit prologus : Post translationem Angelice ierarchie, finit : in te divini ignis accendam scintillas. — Gottlieb, *op. cit.*, p. 319, 1-4.

Opera Dionysii Cartus., *ibid.*, pp. 597-628.

Idem de divinis nominibus incipit in prologo : Memor hospicii et mee promissionis, finit : theologiam deo duce transibimus ; et hec secundum Johannem Sarracenum. Gottlieb, *op. cit.*, p. 319, 5-7. Sur le prologue, voir plus haut, p. 215. Pour la traduction, voir *Opera Dionysii Cartus.*, t. XVI, pp. 351-394.

Idem de mistica theologia, incipit in prologo : Ante misticam theologiam simbolicam, finit : ab omnibus simpliciter absoluti, etc., secundum Johannem Sarracenum. Gottlieb, *op. cit.*, p. 319, 8-10 ; *Opera Dionysii Cartus.*, *ibid.*, pp. 471-475.

Eiusdem Dyonisii epistole decem, incipiunt : Tenebre occultantur lumine, finit : et hiis, qui post te erunt trades.

Gottlieb, *op cit.*, p. 319, 11-12. *Opera Dionysii Cartus.*, *ibid.*, pp. 502, 506, 508-509, 512, 515, 517-518 ; 527-533 ; 595-599.

Eiusdem Dyonisii Ariopagite libri et epistole, ut supra E. 15 (donc toute la version de Sarrazin), cum postilla Hugonis de sancto Victore super eisdem cum tabula capitulorum in principio libri ; ibi vide in magno libro (très probablement le commentaire de Hugues de Saint-Victor sur la *Hiérarchie Céleste*. Voir Gottlieb, *op. cit.*, p. 319, 13-15.

E. 29. Dyonisius de divinis nominibus. Idem de mistica theologia. Epistole eiusdem, ut supra E. 15 (version de Sarrazin). Gottlieb, *op. cit.*, p. 321, 33-36.

E. 32. Magistri Hugonis et prepositi S. Victoris opus in ierarchias sancti Dyonisii de differencia mundane atque divine theologie, incipit : Iudei signa querunt, finit : sanctitas condescendit. — Gottlieb, *op. cit.*, p. 322, 1-3.

Commentaire de Hugues de Saint-Victor sur la *Hiérarchie Céleste*, *P. L.*, t. CLXXV, col. 923-1154.

E. 35. Ecclesiastica ierarchia Dyonisii, ut supra, vel celestis, ut E. 15. — GOTTLIEB, *op. cit.*, p. 323, 12-13.

Dyonisius de divinis nominibus, ut E. 15. GOTTLIEB, *op. cit.*, p. 323, 15.

E. 57. Albertus Magnus super celestem ierarchiam, incipit : Ad locum, ubi oriuntur flumina, finit : per hec omne super nostrum intellectum, cum tabula. — GOTTLIEB, *op. cit.*, p. 327, 20-22.

Ed. BORGNET, t. XIV, pp. 1-451.

H. 29. Dyonisius ad Timotheum de mistica theologia, incipit : Trinitas semper essencialis.

Eiusdem quatuor epistole. — GOTTLIEB, *op. cit.*, pp. 349, 38-350, I. C'est le ms. 103 que nous avons décrit.

K. 21. Scotus super Dyonisium, incipit : Ad intellectum librorum beati Dyonisii. — GOTTLIEB, *op. cit.*, p. 360, 23-24. Comme l'incipit nous l'indique, il s'agit du commentaire de saint Thomas sur les *Noms Divins* (voir plus haut, p. 255) et au lieu de lire *Scotus*, comme Gottlieb, il faut certainement lire *Sanctus Thomas*.

*
* *

Le couvent des Dominicains possédait donc les œuvres dionysiennes suivantes :

Epître à Timothée		H. 29	Ms. actuel 103
SCOT ERIGÈNE :			
Trad.	Th. Mystique	H. 29	Ms. actuel 103
JEAN SARRAZIN :			
Version :	Hiér. Céleste	E. 15	
		E. 16 (?)	
	Hiér. Eccles.	E. 15	
		E. 16 (?)	
		E. 35 (?)	
	Noms Divins	E. 15 (?)	
		E. 16 (?)	
		E. 29 (?)	
		E. 35 (?)	
	Th. Mystique	E. 15	
		E. 16 (?)	
	Lettres	E. 15	
		E. 16 (?)	

Hugues de Saint-Victor :		
Comm.	H. Céleste	E. 16 (?)
		E. 32
S. Albert le Grand :		
Comm.	H. Céleste	E. 57
	H. Eccles.	E. 14
	N. Divins	E. 14
	Th. Myst.	E. 14
	Epitres	E. 14
S. Thomas :		
Comm.	N. Divins	C. 12
		K. 21

BIBLIOTHÈQUE DU SCHOTTENKLOSTER

19

Ms. 29

Papier, xv[e] s. (1465-1466), 361 feuillets [1].

1 r°-2 v°. *Epître à Timothée sur la mort des Apôtres Pierre et Paul* : Incipit epistola s. Dyonisij ad Thimoteum de morte beatorum apostolorum petri et pauli (rub.).

Inc. : Saluto te divum discipulum

Expl. : laus et cultus in sempiterna secula. Amen

35 v° Excerptum ex cap. 3° de divinis nominibus b. dionisii

36 r°-36 v° Linconiensis angelice ierarchie cap. I

Inc. : Thearchicus radius nobis adhuc = Ms. Bibl. vat. Chigi A V, 129, fol. 211 r°-[2]

Expl. : recurrat ad originale

37 r°-39 v° Incipiunt prologi in sanctissimi patris nostri beati videlicet dyonisij libros (rub.)

a) Hoc liber (= libam)... uva fera (ferax) (fol. 37 r°) = *P. L.*, t. CXXII, 1029-1030.

b) Lumine sidereo... dicta docent (fol. 37 r°) ; *P. L.*, *ibid.*, 1037

c) Lettre d'Anastase à Charles le Chauve (fol. 37 r°-38 r°) : Inter cetera ; *P. L.*, *ibid.*, 1025 ; *M.G.H.*, Epist. VII, 430-434

d) Lettre de Scot à Charles le Chauve : Gloriossissi-

---

[1] Voir P. A. Hübl, O.S.B., *Catalogus Codicum manu scriptorum qui in bibliotheca Monasterii B.M.V. ad Scotos Vindobonae servantur*, Vienne-Leipzig, 1899, p. 29. — Il nous a été impossible de voir les mss. 29 et 396.

mo Katholicorum. Valde quidem admiranda... recurrere (fol. 38 r°-39 r°); *P. L., ibid.*, 1031.

e) Prologue de Jean Sarrazin : Quoniam prudencie vestre... poteritis imperare (fol. 39 r°-39 v°). Voir plus haut, p. 248.

f) Chapitres de la *Hiérarchie Céleste*

39 r°-48 r° Texte de la Hiérarchie Céleste

Inc. : Omne datum optimum = *P. L., ibid.* 1037

Expl. : Silencio honorificantes = *P. L., ibid.*, 1079.

48 r°-69 r° *Hiérarchie Ecclésiastique*, d'après Scot Erigène

a) Epigramme : Simbola divinorum... claritatem, *P. L., ibid.*, 1069

b) Titre des chapitres

c) Texte de la *Hiérarchie Ecclésiastique*

Inc. : Quia quidem secundum nos : *P. L., ibid.*, 1071

Expl. : ascendens usque vapores = *P. L., ibid.*, 1112

60 r°-77 r° *Noms Divins*

a) Prologue de Jean Sarrazin : Sequitur prologus Johannis Saraceni ad Odonem s. dyonisii rev. abbatem (rub.)

Inc. : memor hospicii

Expl. : ad hanc illam reor deferendam (Voir plus haut, ms. 4525, p. 248).

b) Epigramme : In animum... ympnos : *P. L., ibid.*, 1111

c) Titre des chapitres

d) Texte des *Noms Divins*, d'après Sarrazin

Inc. : Nunc autem, o beate

Expl. : duce deo, transibimus (*Opera Dionysii Cartus.*, t. XVI, pp. 351-394.

77 v°-79 r° *Théologie Mystique*

a) Prologue de Jean Sarrazin : Prologus Johannis saraceni ad Odonem abbatem in librum de mistica theologia b. scilicet dyonisii eiusdem

Inc. : Ante misticam theologiam

Expl. : et doceo interpretatur (voir plus haut, ms. 790, p. 237).

b) Texte de la *Théologie Mystique* : Compresbitero timotheo Dionisius presbiter

Inc. : Trinitas supersubstancialis et superdea

Expl. : et simpliciter absoluti et super tota (voir plus haut, p. 237.

79 r°-85 v° Commentaire sur la *Théologie Mystique*, par Thomas Gallus
Incipit glossa sive commentum (Thomae) abbatis vercellensis super eandem translacionem (rub.).
Inc. : Trinitas supersubstancialis. Duplici modo ad dei cognicione
Expl. : super omnia
Voir plus haut, p. 249.

85 r°-95 v° *11 Lettres*, d'après la version de Sarrazin
Inc. : Tenebre occultantur lumine
Expl. : cum ipso in eo vives (voir plus haut, p. 249).

94 r°-139 v° *Extractio* de Thomas Gallus
a) Préface : Prefacio (Thomae) abbatis vercellensis super extracciones quatuor librorum b. dyonisij magni (fol. 94 r°).
Inc. : Cum in libris magni dyonisij
Expl. : Et ista extraccio

b) *Extractio* de la *Hiérarchie Céleste* : Incipit extraccio de angelica ierarchia (fol. 94 r°-106 v°
Inc. : Omne bonum datum naturalium
Expl. : gloria dei

c) *Extractio* de la *Hiérarchie Ecclésiastique* : Sequitur ecclesiastica (fol. 107 r°-118 r°)
Inc. : O Thimothee qui
Expl. : Divino ignis accendam scintillas

d) *Extractio* des *Noms Divins* : Incipit de divinis nominibus (fol. 118 r°-136 r°)
Inc. : Post librum de divinis caracteribus
Expl. : Dei nominacionibus

e) *Extractio* de la *Théologie Mystique* : Incipiunt extractiones de mistica theologya (rub.) (fol. 136 r°-137 v°)
Inc. : Trinitas supersubstancialis superdea et superbona inspectrix
Expl. : absoluti et super omnia eminentis

f) *Extractio* de la lettre à Tite : Incipit extractio abbatis vercellensis in epistolam b. dyonisij ad titum pontificem (rub.) (fol. 137 v°-139 v°)

Inc. : O Tite tot a me didicit Timotheum
Expl. : iuxta consonanciam scripturarum. Explicit 15 Febr. A° (14) 66.

139 v°-144 r° Commentaire sur la *Théologie Mystique* attribué à Hugues de Saint-Victor. Incipit commentum Magistri de s. Victore (?) super translacionem Johannis Scoti in Misticam theologiam s. dyonisij cum textu interlineariter glossato (rub.) Nota videtur sic tamen aliquibus sc. Johannis Slitpacher quod non sit eius commentum.
Inc. : Trinitas superessencialis. Superessencialis natura causa est
Expl. : Ex ipso provide commeancia

144 r°-145 r° *Traduction de la* Théologie Mystique *par Robert Grossetête* : Incipit translacio Linconii de mistica theologia S. dyonisij
Inc. : Trinitas supersubstancialis superdea
Expl. : simpliciter absoluti et universaliter universa

145 r°-150 v° *Commentaire de Robert Grossetête sur la* Théologie Mystique : Incipit commentum Linconii de mistica theologia (rub.)
Inc. : Trinitas supersubstancialis... Mistica theologia est secretissima
Expl. : A perfectis benivole suppleri

20

Ms. 309 [1]

Papier, xv[e] s., 230 feuillets.
103 r°-104 v° Secuntur verba dyonisii interrogaciones discipuli ad Magistrum (rub.)
Inc. : Discipulus interrogans magistrum
Expl. : ut illas evadere possimus

[1] P. A. Hübl, *loc. cit.*, p. 332.

21

Ms. 396

Papier, xv^e^ s. (1462), 244 feuillets in-8°[1].

Fol. 2 r°-8 v° Traduction de la *Théologie Mystique*, par Jean Sarrazin : Sit nomen domini benedictum. 1462. Incipit libellus Sancti dionisij de mistica theologia secundum translacionem Johannis Sarraceni :

Inc. : Compresbitero Timotheo dionisius presbiter. Trinitas supersubstancialis et superdea

Expl. : Et simpliciter absoluti et supra tota

Fol. 12 r° Prologue de Jean Sarrazin à la *Théologie Mystique* : Prologus Johannis Sarraceni ad Odonem sancti dionisii abbatem in librum de mistica theologia.

Inc. : Ante misticam theologiam

Expl. : et doceo interpretatur

Fol. 12 r°-24 v°Commentaire de la *Théologie Mystique*. Extrait de Thomas Gallus et de Robert Grossetête : Expositio libri Dionysii de mystica theologia

Inc. : Mistice theologie beati dionysij tres habentur

Expl. : Hec Linconiensis in fine sui commenti. Deo gracias
Ex binis commentis bis binisque diebus
Hec humilis breviter glosula colligitur. (Voir p. 238.)

(A suivre)

[1] P. A. Hübl, *loc. cit.*, p. 431.

HENRI DE GAND
ET L'ARGUMENT ONTOLOGIQUE

La preuve *ontologique* de l'existence de Dieu demeure l'une des expériences les plus passionnantes qu'ait tentées le moyen âge, et d'un attrait si fort que les critiques pourtant impitoyables qu'elle rencontra à trois des moments de son histoire n'ont point pu encore le ruiner tout à fait. Cherchée par saint Anselme, en une méditation ardente, que le découragement et la déception interrompirent à plus d'une reprise, mais que de brèves illuminations et comme une confiance assurée d'atteindre enfin le but, forçaient de reprendre, voici qu'un jour elle s'offre à la pensée du prieur du Bec, confondu d'avoir fermé les yeux si longtemps à cette évidence aveuglante et familière [1]. Anselme ne doute point que l'intuition qui vient de se découvrir à son esprit, ne s'impose pareillement à quiconque lui sera rendu attentif... Espoir vite déçu, puisque le *Proslogion* à peine publié provoque cette fin de non-recevoir qu'est le *Liber pro Insipiente* de Gaunilon. Mais Gaunilon n'empêche point l'argument critiqué de faire son chemin. Défendu par Anselme, en son *Liber Apologeticus*, il subit ensuite, au XII^e^ siècle, une sorte d'éclipse, pour reparaître au XIII^e^ dans les synthèses des grands scolastiques, qui l'accueillent presque tous avec faveur. Au même moment, il est vrai, saint Thomas renouvelle la critique de Gaunilon, et compromet pour de longs siècles le crédit des spéculations anselmiennes. Jusqu'à ce que Descartes retrouve leur sens profond, au travers de la réfutation thomiste, et leur fasse une place de choix, au sein d'un système d'ailleurs tout prêt à les recevoir. Spinoza, puis Leibniz suivent, sur ce point, l'exemple de Descartes. Renaissance éphémère encore ! La première *Critique* de Kant condamne à l'échec

[1] *Proslogion, prooemium.*

toute preuve ontologique de l'existence de Dieu, et oppose aux tentatives d'Anselme et de Descartes, les objections massives que l'on sait, et qui eussent facilement passé pour dirimantes. Mais l'argument dont nous parlons doit-il en attendre de semblables ? Ceux-là mêmes qui se situent dans la tradition kantienne, ne se rangent point unanimement à l'avis du philosophe allemand. Lachelier écarte, comme lui, quoique non peut-être sans regret, l'argument ontologique, à quoi il substitue le pari de Pascal [1]. Hamelin enseigne, au contraire, qu'inacceptable en droit pour les réalistes du moyen âge, cet argument trouve au sein d'un idéalisme résolu sa place marquée [2]. Et l'*Essai* se présente, dans l'ensemble, comme une vaste preuve ontologique, passablement transformée, il est vrai, et telle qu'Anselme l'eût à peine reconnue [3]. Faut-il rappeler, enfin, qu'au sein même de la tradition réaliste et néoscolastique l'unanimité non plus n'est point réalisée, et que plus d'un demeure tenté de s'élever à Dieu, en partant de la pensée, sans emprunter le détour des choses ? Nous ne songeons point à juger ici cette prétention, ni à décider quelles sont ses chances de succès. Ce préambule voulait seulement faire éprouver ce que la dialectique inventée par saint Anselme, garde présentement et semble devoir garder toujours de prestige et de séduction. Ce n'est point là un jeu d'idées, qu'un jeu d'idées adverses suffise à ruiner ; mais, pour ceux qui l'adoptent, le témoignage d'une expérience religieuse ou métaphysique, à quoi rien ne les peut faire renoncer.

Nous devons au P. Daniels une sorte de répertoire des textes et des opinions des auteurs du XIII[e] siècle, relatifs à l'argument de saint Anselme [4]. On y voit que la majeure partie de ces auteurs, et notamment les tenants de l'école franciscaine, accueillirent avec empressement l'argument susdit ; que deux d'entre eux seulement — saint Thomas et Richard de Middleton — prirent le parti de le combattre ; qu'enfin, il en est trois dont l'avis —

---

[1] *Notes sur le pari de Pascal*, éditées à la suite du *Fondement de l'induction*, Paris, Alcan, 8[e] éd. 1924, p. 199.

[2] *Essai sur les éléments principaux de la représentation*, 2[e] éd., Paris 1925, p. 520.

[3] *Ibid.*, pp. 432 ss. et 486.

[4] *Quellenbeiträge und Untersuchungen zur Geschichte der Gottesbeweise im dreizehnten Jahrhundert mit besonderer Berücksichtigung des Arguments im Proslogion des hl. Anselm.* (*Beitr. Gesch. Phil. Mittelalt.* VIII, 1-2, Munster 1912.)

assure le P. Daniels — ne se laisse pas déterminer avec précision, savoir : Albert le Grand, Pierre de Tarentaise et Henri de Gand [1].

Nous voudrions compléter ici, sur un point, les analyses bien insuffisantes du critique que nous venons de nommer, et décrire la position d'Henri de Gand. Nous verrons que le Docteur Solennel fit de la preuve ontologique une exégèse très personnelle et pénétrante, et que les lecteurs de la *Somme* n'ont pas de peine à décider de quel sort elle lui paraissait digne. Mais il convient de rappeler d'abord quelques-uns des présupposés de cette preuve, et d'interroger au sujet de ceux-ci le système général de Henri.

1. L'origine des idées selon Henri de Gand

Il y a, sans doute, pour un philosophe deux façons possibles de concevoir et d'expliquer la connaissance que nous avons présentement de Dieu, de son existence, et de sa nature. Saint Thomas a défini la première avec une rigueur inégalée. La substance matérielle constitue, à ses yeux, l'objet adéquat de l'esprit humain, et il ne peut être question d'attribuer à ce dernier — au moins, en cette vie — une appréhension directe des êtres spirituels. Cela ne veut point dire que ceux-ci lui demeurent cachés de toute manière, mais seulement que les maigres notions qu'il forme à leur sujet, restent suggérées, encore, par la considération du monde sensible. Ce monde qui ne cesse point d'être mû, qui atteste en toutes ses parties une contingence radicale, qui laisse apparaître enfin, à l'état d'ébauches, des perfections qui ne sont liées, de soi, à nulle limitation, ce monde, dis-je, ne peut rendre compte de son être, ni de l'ordre dont il est le théâtre. Et l'esprit qui tâche à le comprendre synthétiquement, n'y parviendra qu'autant qu'il pose, par-delà ses limites, un *Premier Moteur*, *Premier Nécessaire*, et *Premier Etre*, qui prête à l'univers créé l'actualité et la vie, qu'il ne peut point se donner. Ainsi s'effectue la preuve de Dieu, dont nous commençons donc par connaître l'existence, pour ne considérer qu'ensuite son essence. Aussi bien, les diverses voies qui font atteindre l'existence d'un Principe Transcendant, nous le donnent en même temps à connaître sous l'aspect, par exemple, d'un Moteur Suprême, ou d'une Cause Dernière, et c'est de ces notions initiales, formées à partir du

[1] *Op. cit.*, pp. 122 ss. Sur Henri de Gand, voir *ibid.*, pp. 79-81.

sensible, que va se déduire la série des attributs divins ; la théodicée devient alors, ainsi qu'on l'a dit très exactement [1], « une longue paraphrase des preuves données au départ, une explication circonstanciée et diverse de cette courte phrase : Dieu est ».

Les tenants de l'argument ontologique font le chemin inverse. Selon eux, c'est l'essence divine qui se trouve connue d'abord, et c'est dans le concept même de Dieu, que l'intelligence peut lire l'exigence de son être. De ce que je conçois Dieu comme un être tel qu'on n'en peut concevoir de plus grand (*saint Anselme*), de ce que je le pense sous l'aspect de l'être souverainement parfait (*Descartes*), il suit que je le conçois comme existant actuellement au dehors de ma pensée : et partant Dieu existe. Saint Thomas a connu cette argumentation et compris ce qui en fait la force. Il est bien vrai que l'essence de Dieu n'est point autre chose que son existence, et qu'ainsi quiconque connaît intuitivement la première, perçoit comme concrètement la réalité de la seconde. Mais est-il vrai que nous ayons de la nature divine une intuition même rudimentaire ? Saint Thomas le conteste : *nos non scimus de Deo quid est* [2]. Les concepts qui nous servent à penser Dieu — quelque sublimation qu'ils manifestent — demeurent solidaires de l'expérience sensible qui les suggéra, et tout leur contenu se peut expliquer par elle, sans qu'il soit besoin de faire correspondre à notre idée de Dieu, conçu comme existant nécessairement, un objet actuel dont cette idée fût comme l'appréhension immédiate. C'est bien là, pourtant, ce que postulent saint Anselme et Descartes, pour qui notre idée de Dieu nous le fait saisir tel qu'il existe concrètement, au dehors de la pensée. Mais c'est aussi qu'aux yeux de ces auteurs, l'idée que nous avons de Dieu n'est point formée par l'esprit à partir des données du monde sensible ; elle transcende ces dernières en valeur et en dignité, et adhère étroitement à la Réalité Spirituelle qu'elle fait connaître, et dont elle interdit de contester l'existence. Elle est un bien que l'esprit trouve en soi, ou reçoit par la faveur d'En-Haut, mais qu'il ne doit en aucune manière à l'activité des sens, ou de l'intellect tourné vers le témoignage des sens. Concluons que, dans

---

[1] SERTILLANGES, *La Somme théologique de saint Thomas d'Aquin*, éd. *Rev. des Jeunes*, t. I, p. 347.

[2] *Summ. Theol.* I, 2, 1. Voyez les réflexions de GILSON, *Etudes sur le rôle de la Pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Paris, 1930, p. 219, et MARITAIN, *Le Songe de Descartes*, Paris, 1932, pp. 198 ss.

le problème dont nous parlons, se marque le conflit de deux noétiques contraires, que l'empirisme aristotélicien rend impossible par avance, et même dénué de sens tout essai de preuve ontologique, au lieu qu'un innéisme à la façon de saint Anselme ou de Descartes, s'achève naturellement en une preuve de ce genre. « D'un concept empirique thomiste dont le contenu est emprunté à l'expérience, on ne peut pas faire sortir plus de réalité que l'expérience n'y en a mis. D'une idée cartésienne et dans un mathématisme où c'est la règle fondamentale d'aller toujours du connaître à l'être, on peut, au contraire, tirer la réalité de l'idée, et il n'y a même rien d'autre dont on puisse la tirer... [1]. »

Ainsi sommes-nous conduits à chercher d'abord l'avis d'Henri de Gand touchant l'origine et la genèse du savoir humain. La question est délicate à traiter et singulièrement plus complexe que ne le donnent à croire les travaux modernes qui prétendent la résoudre [2]. Henri passe, à bon droit, pour augustinien ; mais c'est un augustinien qu'influence fort Aristote, en sorte que sa théorie de la connaissance se préoccupe, avant tout, d'accorder deux doctrines contraires, en faisant à l'une et l'autre sa part. Il répète volontiers après Aristote, que notre savoir n'a point d'autre origine que le sens [3], et le processus qui permet selon lui de passer des données du sens au concept universel, ne diffère que peu, en apparence, de celui qu'indique le Stagirite : la sensation dépose dans la faculté imaginative une *espèce* sensible sur quoi s'exerce bientôt l'action illuminatrice et abstractive de l'intellect agent ; ce dernier dégage l'*espèce* intelligible et la propose à l'intellect

[1] Gilson, *op. cit.*, p. 219.

[2] L'ouvrage essentiel sur la philosophie d'Henri de Gand demeure celui de De Wulf, *Histoire de la Philosophie scolastique dans les Pays-Bas et la Principauté de Liège*, Mém. couronn. Acad. Royale de Belgique, coll. 8°, tome 51, 1894-1895, pp. 46-272. La théorie de la connaissance est traitée aux pp. 118-196. Les monographies de G. Hageman, *De Henrici Gandavensis quem vocant ontologismo*, Munster, 1898, et R. Braun, *Die Erkenntnislehre Heinrichs von Gent*, I. D., Fribourg (Suisse), 1916, n'ajoutent que peu de chose aux analyses de M. de Wulf.

[3] « *Omnis nostra cognitio a sensu ortum habet* », *Summ.*, art. 3, q. 3, n° 4, p. 69 et *ibid.*, q. 4, n° 4 ss., p. 72. Nous nous servons, pour la *Somme*, de l'édition *Magistri Henrici Goethals a Gandavo... Summa in tres partes praecipuas digesta*, Ferrariae, MDCXLVI (trois volumes dont la pagination se fait suite, et qui comprennent respectivement les articles 1-20 ; 21-52 ; 53-75) et, pour les *Quodlibets*, de l'édition *M. Henrici Goethals a Gandavo... Aurea Quodlibeta*, Venetiis, MDCXIII (deux tomes qui comprennent respectivement les *Quodlibets* 1-7 et 8-15).

possible qui passe, de ce chef, à l'acte d'intellection [1]. N'est-ce point là l'authentique doctrine d'Aristote et de saint Thomas ? Apparemment, oui. Mais ne nous laissons point abuser. Quiconque examine, dans le détail, les assertions de notre philosophe, remarque sans peine que le langage aristotélicien lui sert à traduire, en plus d'une occasion, une doctrine qui n'est point, en vérité, celle d'Aristote. Nous ne signalerons ici qu'une différence. L'acte d'intellection que déclenche l'espèce intelligible n'est point, aux yeux d'Henri — comme il l'est aux yeux d'Aristote — le terme de l'activité cognitive de l'esprit. Il perçoit sous un mode universel l'objet que les sens viennent d'appréhender en sa singularité ; et il est donc juste de dire qu'à ce stade de la connaissance, il ne se trouve rien dans l'intellect qui ne se soit d'abord trouvé dans le sens. Or, la connaissance sensible ne prétend point révéler l'essence des choses, mais seulement les accidents qui la revêtent. C'est dire qu'en la phase dont nous parlons, l'intellect, s'il explore la surface du réel, ne pénètre point en sa profondeur, en ce qu'on peut nommer sa dimension d'intelligibilité. Il atteint assurément — comme toute puissance connaissante — une part de ce que les choses recèlent de vrai (*verum*), mais laisse échapper ce qui les constitue en leur dignité d'essences, et d'*idéats* de la Pensée Divine, d'un mot : leur vérité (*veritas*) [2].

Il faudra, pour parvenir à cette dernière, un effort supplémentaire de l'intelligence, méditant sur les données des sens, et construisant, par sa réflexion propre, la quiddité de l'objet qu'elle tâche à concevoir. Elle partira du concept d'être — si général et si simple qu'il embrasse en son amplitude toute chose concevable — puis déterminera progressivement la nature de l'objet considéré, en passant du genre premier où s'ébauche son essence, aux différences ultimes qui la font ce qu'elle est. Les notions formées

---

[1] Voyez, par exemple, *Quodl.* IV, 21, 199 v° ss. ; V, 14, 261 v° ss. ; VIII, 12-13, 32 r° ss. ; XIII, 8, 300 v° ss. ; *Summ.* 1, 5, pp. 33 ss. ; 58, 2, 37 ss., pp. 1006 ss.

[2] « *In prima cognitione intellectus noster omnino sequitur sensum, nec est aliquid conceptum in intellectu quod non erat prius in sensu. Et ideo talis intellectus... bene potest esse verus, concipiendo sive cognoscendo rem sicuti est, quemadmodum et sensus quem sequitur, licet non concipiat vel intelligat ipsam veritatem rei certo judicio perpiciendo de ipsa quid sid...* » *Summ.*, 1, 2, 14, p. 10. Sur la connaissance du *verum* et de la *veritas*, voyez la suite du texte, et sur la portée et le terme de la première phase de l'acte d'intellection, les passages cités à la note précédente, et ceux qu'indiqueront les notes suivantes.

de cette manière sont ensuite comparées les unes aux autres, pour prendre place en des jugements. Et de même que du concept d'être, principe premier dans l'ordre des notions, (*incomplexa*) tous les autres concepts se déduisent par voie de détermination (*ratione definitiva*), de même dans l'ordre des jugements (*complexa*), le principe de contradiction, issu de l'appréhension de l'être en tant qu'être, possède la primauté et fonde rationnellement les propositions ultérieures qui s'en déduisent par la voie du raisonnement (*ratione syllogistica*) [1]. Les souvenirs aristotéliciens ne manquent assurément point en ces assertions ; remarquons toutefois qu'ils servent à étoffer une doctrine de l'activité autonome de l'esprit, où se marque l'influence profonde de saint Augustin. A l'abstraction thomiste — bien amenuisée, il est vrai, et comme dépouillée de son efficacité — Henri superpose, dans la constitution du savoir, la réflexion augustinienne [2].

Une telle réflexion — qui ne doit aux facultés sensibles que l'occasion de son exercice — peut-elle supporter à elle seule la tâche de la formation d'une science vraie ? Henri s'est posé plus d'une fois la question, sans que la solution qu'elle méritait lui parût toujours la même. Les premières pages de la *Somme* développent une théorie de l'illumination très fidèle à l'esprit de saint Augustin, encore qu'autrement élaborée qu'on ne la trouve dans les œuvres de l'évêque d'Hippone. Comme ce dernier, Henri dénie à l'esprit humain la faculté d'atteindre la *syncera veritas* des choses, du moment que ne l'assiste point, avec une bienveillance spéciale, la Pensée Infinie qui les conçut [3]. Mais notre docteur n'ignore point qu'Aristote se passe entièrement de cette hypothèse, et il lui paraît difficile d'exclure absolument son système d'explication. Peut-être que, privé d'illumination, l'homme reste capable d'une certaine vérité, assurément moins limpide ? C'est une opinion qu'Henri signale parfois avec faveur [4]. Telle de ses remarques invite même à tenir l'*illustratio*

---

[1] Voir sur cette seconde phase, *Quodl.* IV, 8, 152, r° ss. ; *Summ.* 36, 3, 5-6, p. 596 ; 54, 9, 6 ss., pp. 940 ss. ; 58, 2, 45 ss., pp. 1009 ss. ; 1, 12, pp. 51 ss.

[2] Laquelle n'a rien de commun avec l'abstraction, ainsi que l'a noté M. Gilson, *Réflexions sur la controverse saint Thomas-saint Augustin.* (*Mélanges Mandonnet*, t. 1, Paris, 1930, pp. 377 ss.)

[3] *Summ.* 1, 2-3-4, pp. 8 ss.

[4] Voyez *Summ.* 1, 2, 16 ss., p. 11 ss. ; 1, 5, 5, p. 33 ; 1, 6, 11, p. 36 ; 1, 7, 5 et 9, p. 38 ss., qui ne vont pas toujours dans le même sens.

lucis aeternae pour tout à fait exceptionnelle et spéciale [1]. Il est remarquable, enfin, que tant de questions des *Quodlibets* exposent la genèse de la connaissance, sans recourir d'aucune manière à l'illumination [2]. Il semble qu'après qu'il se fut mis en règle avec ce point de l'orthodoxie augustinienne, Henri n'ait point aimé y revenir, conscient peut-être du conflit qui oppose ici, irréductiblement, les maîtres qu'il cherche d'habitude à concilier.

Quoi qu'il en soit, on devine maintenant à peu près quelle réponse notre philosophe peut fournir au problème de l'origine des idées. Il a pris soin de marquer lui-même sa position, en l'opposant à celle qu'occupaient ses devanciers [3]. Ceux-ci se rangent en deux groupes principaux. Les uns — que l'on peut nommer, au sens large, des innéistes — assignent au savoir une origine naturelle, en ce sens que l'esprit humain n'interviendrait point activement pour l'acquérir. Tel Platon, selon qui l'homme naît à cette vie, pourvu d'un ensemble d'idées qu'il reçut en une vie antérieure, et qu'il n'aura donc que la peine de se remémorer. Tel Avicenne, encore, qui reporte simplement dans l'existence présente — pour la suspendre au *Dator formarum* — l' « impression des idées », rejetée par Platon en un passé mythique. D'autres philosophes, dont Aristote est le représentant, contestent que le savoir soit naturellement déposé en nous de cette manière, et pensent, au contraire, qu'il appartient à l'intelligence humaine de le constituer progressivement, en s'appuyant sur les sens. Henri prétend retenir l'essentiel de l'une et l'autre thèse, dont chacune, prise à part, n'a que le tort de se faire exclusive [4]. Il est bien vrai de dire, comme l'enseigne Aristote, que l'intellect humain n'est point initialement pourvu d'idées, et qu'il forme à partir de l'expérience sensible, l'ensemble des notions dont se compose la science. Mais il n'importe pas moins d'ajouter que cette science ne s'achèvera point sans l'influence régulatrice des Idées qu'a connues Platon, et qui ne diffèrent point en réalité des Idées Divines, sans l'assistance du *Dator* dont parlent les Arabes, mais en qui ils ont tort de ne point reconnaître Dieu

---

[1] *Summ.* 1, 5, 5, p. 33.

[2] L'illumination n'est exposée qu'une fois dans les *Quodlibets* (IX, 15, 110 v°). et sauf cette unique mention, presque entièrement passée sous silence.

[3] *Summ.* 1, 4, p. 24 ss. « *Utrum contingat hominem scire a natura, vel ab acquisitione?* »

[4] *Loc. cit.*, n. 21 ss., pp. 27 ss.

même. Ainsi voyons-nous se réaliser, une fois de plus, sur le terrain de la théorie de la connaissance, cette synthèse de Platon, d'Augustin, et d'Avicenne, que tenta plus d'un docteur du XIII^e^ siècle, et qu'on a caractérisée, en ces dernières années, sous le nom d'*augustinisme avicennisant* [1].

Il résulte de ceci que l'*illumination mise à part*, Henri rejette toute interprétation innéiste de la connaissance, et se déclare d'accord avec Aristote. Mais l'est-il autant qu'il se l'imagine ? Dans l'aristotélisme, c'est l'intellect agent qui dégage la quiddité des choses, par une série d'abstractions pratiquées sur l'objet du phantasme. Nous savons qu'aux yeux d'Henri, le produit de ces abstractions reste de l'ordre du sensible et de l'accidentel, et que l'essence ne se découvre à l'intellect possible, qu'au terme de l'activité réflexive menée par lui-même. Il l'atteint, avons-nous dit, par des déterminations successives qui aboutissent, en fin de compte, à la définition de l'objet conçu. Ces déterminations peuvent-elles se superposer à l'infini ? Assurément non. A mesure qu'on s'éloigne des essences particulières, et qu'on remonte l'échelle des notions de plus en plus générales qui servirent à les exprimer, on se rapproche d'une notion absolument première, que nulle autre ne précède, et que l'intellect prit comme point de départ, en son activité conceptuelle. Cette notion, c'est la notion d'être [2].

« Les notions d'être, de chose, de nécessaire sont de nature telle qu'elles s'impriment immédiatement dans l'âme, par une impression qui ne doit rien à des notions antérieures, et qui seraient mieux connues qu'elles-mêmes [3]. » Ce texte d'Avicenne — avec le chapitre qui en fait le commentaire — inspire toute la doctrine de l'idée d'être chez Henri, comme il inspirera un peu

---

[1] Voyez les articles de M. Gilson dans les *Archives d'Hist. doctr. et litt. du moyen âge*, t. I (1926), t. IV (1929), t. VIII (1933). Pour l'opinion de Henri sur ce point, voir *Summ.* 1, 4, 13, p. 25, et 23, p. 28, mais surtout *Quodl.* IX, 115, 110 v° ss. où le Dieu illuminateur de saint Augustin est identifié à l'Intellect Agent Séparé des Arabes.

[2] *Summ.* 1, 12, 9, p. 52.

[3] « *Dicemus igitur quod ens et res et necesse talia sunt quod statim imprimuntur in anima, prima impressione quae non acquiritur ex aliis notioribus se* », etc... Avic. *Metaph.*, tr. 1, l. 2, c. 1 (sive tr. 1, c. 6) (*Metaphysica* Avicennae, Venetiis, 1495, p. 3 rb) cité par Henri, *Summ.* 1, 12, 9, p. 52 ; 3, 1, 7, p. 68, etc... Sur le sens général de la remarque d'Avicenne, et l'influence qu'elle exerça sur le développement de la pensée de Duns Scot, voyez Gilson, *Avicenne et le point de départ de Duns Scot*, dans les *Arch. d'Hist. doctr. et litt. du moyen âge*, t. II (1927), pp. 107-117.

plus tard les assertions de Duns Scot touchant l'objet premier de l'intellect humain.

Mais voici qu'un problème se pose pour ces auteurs que ne connaissait point apparemment Aristote. Ce dernier n'a pas à rendre compte d'une façon spéciale de la présence de l'idée d'être en notre intellect, puisqu'une telle idée n'est pour lui que la plus abstraite d'entre celles que l'esprit dégage du sensible. Si nous admettons, au contraire, ainsi que fait Henri, une sorte de rupture entre la connaissance qui dérive des sens et celle dont l'intellect se fait l'ouvrier, ne faut-il point que nous assignions une origine propre, aux notions qui servent alors de point de départ ? Sans doute. Dirons-nous que l'illumination les fournit ? Il est vrai qu'en général, Henri fait intervenir cette dernière dans le cas des principes, non moins que de leurs connaissances [1], et que dès lors l'explication présente n'est peut-être point à dédaigner tout à fait. Il est bon de noter, cependant, que l'illumination ne joue, en sa doctrine, qu'un rôle régulateur, qu'elle fait connaître mieux et de façon plus pénétrante, sans fournir pour cela les éléments du savoir [2]. Au surplus, les forces naturelles de l'esprit suffisent peut-être à expliquer la connaissance des premiers principes, tant incomplexes que complexes : c'est du moins ce qu'assure Henri à de certains moments, par une de ces inconséquences qui ne sont pas rares chez lui [3].

Dirons-nous que les notions premières sont innées ? Henri rejette formellement cette opinion qui l'éloignerait d'Aristote [4]. Mais c'est ici qu'il importe de noter combien, sans qu'il s'en doute peut-être, il est loin de l'esprit véritable de l'aristotélisme. Les notions premières ne lui semblent point innées, en ce sens que l'esprit les trouverait en soi, antérieurement à l'expérience sensible ; mais elles ne sont point davantage fournies par cette dernière. L'esprit les *forme*, les *conçoit naturellement*, au contact de l'espèce intelligible, pour traduire en son langage à lui, l'objet qu'elle lui présente [5]. L'idée d'être n'est donc point un produit

---

[1] *Summ.* 1, 2, 8 et 24, pp. 8 et 15 ; 1, 4, 28, p. 29.

[2] *Summ.* 1, 3, 16 ss., p. 22.

[3] *Summ.* 1, 5, 5, p. 33 qui contraste curieusement avec les textes signalés à la note 1.

[4] *Summ.* 1, 11, p. 48. « *Utrum notitia praecedens omnem scientiam acquisitam sit homini innata?* »

[5] *Summ.* 1, 11, 6, p. 49 : « *Facit statim species intelligibilis recepta intellectum intelligere et primos conceptus formare.* » 1, 5, 5, p. 33 : « *Intellectus... possibilis sic informatus specie intelligibilium statim in luce intel-*

de l'expérience, mais comme la catégorie suprême qui permet de la penser [1] : quoi que prétende Henri, une telle doctrine ressemble plus à l'innéisme, en ce qu'il a d'essentiel, qu'à l'empirisme véritable d'Aristote [2]. Ce que nous disons de l'idée d'*être* se peut appliquer à quelques autres, et notamment aux idées de l'*un*, du *vrai* et du *bien* dont l'apparition dans l'intellect suit immédiatement celle de l'être. Elles sont toutes quatre d'une égale généralité, et font voir la totalité au réel, libéré de ces frontières qu'y tracent les genres. Mais elles le font voir sous des aspects variables, en sa plus ou moins grande complexité ; le concept d'unité ajoute à l'idée de l'être pur et simple, celle de l'indivision interne qui est la sienne ; la vérité et la bonté, qui viennent ensuite, connotent, en même temps que l'être, les rapports de conformité ou de convenance, qui le relient à son modèle ou sa fin [3]. L'indivision et les rapports dont nous parlons constituent des propriétés fondamentales de tout être concevable ; c'est pourquoi les concepts que nous venons de citer manifestent une même généralité, et partant aussi — nous devons le croire — une même indépendance relative vis-à-vis de l'expérience.

Ainsi se décide le sort de la preuve ontologique dans la philosophie d'Henri. La noétique s'arrête, chez lui, à des conclusions un peu timides, dont la théodicité révélera tout le sens. Il se réclame volontiers d'Aristote et nous avons dit qu'un aristotélisme conséquent ne peut point faire de place à l'argument ontologique, attendu que toutes nos idées se résolvent à ses yeux

---

lectus agentis... naturaliter concipit primas intentiones intelligibilium incomplexorum, primo cognoscendo terminos et quidditates rerum et sic primo informatur mentis intelligentia primis rerum conceptibus et expressissimis similitudinibus veritatis rerum in actuali consideratione mentis descriptis, ut sunt intentiones entis, et unius, numeri et magnitudinis et caeterorum incomplexorum quae sunt prima naturaliter intellecta... » 1, 11, 18, p. 52 : « *Principium... est quoddam opus intellectus velut quaedam notitia actu intelligendi lucens in intellectu, tamquam verbum et conceptus eius quo intellectus informatus in actu intelligendi perfectissime est in actu id quod intelligit, et perfectius quam ex ipsa specie quam habet de re...* »

[1] « *Quicumque aliquid intelligit, ens intelligit primo inter incomplexa...* » *Summ.* 1, 11, 10, p. 52.

[2] L'innéisme ne consistant point à doter l'intelligence d'un système d'idées toutes faites et comme reçues dès la naissance, mais à lui reconnaître plutôt la faculté de les produire en les tirant de son propre fonds. C'est du moins ce qu'admirent les innéistes du XIII^e^ siècle. Voir là-dessus, GILSON, *Etudes sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, pp. 31, 44, 49.

[3] *Summ.* 1, 2, 14, p. 10 ; cf. 24, 6, 15, p. 365, et 7, 4-5, p. 368.

en éléments fournis par les sens. Même si l'on ne tient point compte de l'illumination, il reste qu'aux yeux d'Henri, les notions d'être, de vrai, etc., n'étant point d'origine proprement empirique, pourraient bien faire connaître d'autres réalités que n'en présente l'expérience [1]. C'est le problème qu'il faut maintenant aborder.

---

[1] Il arrive à Henri de nier cette possibilité lorsqu'il traite de la théorie de la connaissance, et s'exprime en aristotélicien strict. Citons ce passage (*Summ.* 3, 4, 5, p. 72) : « *Prima principia naturalis cognitionis* cum a sensibus et sensibilibus velut a radice trahantur... *vim et naturam sensibilium excedere non possunt, ut sicut* ipsa in naturali notitia hominis accepta sunt a sensibilibus, *ultra notitiam eorum quae adminiculo sensuum nata sunt cognosci, extendi non possunt. Licet ergo ratio entis simpliciter et absolute accepta sit sufficiens in potentia ratio cognoscendi quodlibet cognoscibile quae sub ratione generali entis continetur, in quantum tamen* est accepta per sensum a sensibilibus, *limitata est ut sit in potentia principium cognoscendi solum illa ad quae potest deducere ratio naturalis adminiculo sensuum et sensibilium, et non alia.* » La doctrine se complète par une allusion à la puissance toute limitée de la lumière naturelle, laquelle a pour charge de déduire les conséquences des principes : « *Quamvis principia prima sint quantum est de se sufficienter in potentia ad faciendum scire quodlibet cognoscibile, ... tamen lumen illud (naturale) limitatum naturaliter est, ut non sit natum illustrare ad eliciendum notitiam aliquam ultra notitiam quae ex sensibus hauritur, ultra quam non potest se extendere nisi ei adjutorium luminis superioris addatur...* » (n. 6). Rappelons que l'idée d'être constitue le premier principe dans l'ordre des notions, qui se déduisent d'elles de la manière dont les propositions se déduisent d'un axiome. Au lieu qu'un pur esprit en déduit aisément la quiddité des substances spirituelles, l'homme n'en peut faire sortir que les déterminations propres aux êtres matériels, sur lesquels l'instruisent les sens. Une telle remarque rend-elle impossible la preuve ontologique ? Il ne semble point, car il s'agit ici de la connaissance discursive constituée par la détermination progressive de l'idée d'être (voir n. 6 et aussi *Summ.* 3, 3, pp. 69-70). Par contre, tout notre effort, dans les pages qui précèdent, consiste à remonter des essences particulières, à l'idée d'être qu'elles supposent, et à raisonner sur la nature de cette dernière et sa présence en l'intellect. Il est vrai que Henri lui assigne ici *une origine et un contenu rigoureusement empiriques*, ce qui supprime par avance la preuve ontologique, et ruine en apparence le résultat de nos analyses. Cela n'empêche point Henri d'accepter la dite preuve, comme cela n'empêche point nos analyses de se fonder sur d'autres textes non moins formels que celui-ci, encore que de tendance opposée. Nous avons dit qu'Henri conciliait Aristote et saint Augustin. La vérité est qu'en de certains passages, il suit l'un ou l'autre de ces auteurs plus loin que ne le permet la doctrine de l'autre, à qui il prétend pourtant demeurer fidèle. Les pages qui précèdent tâchent à déterminer la direction générale de sa théorie de la connaissance. Nous ne nous dissimulons pas que bien des textes vont dans un sens différent.

2. La méthode en Théodicée

Nous avons vu que le dissentiment des philosophes touchant la valeur de l'argument ontologique, se marque également dans le point de départ qu'ils assignent à la théodicée ; que les uns, tels Anselme, partent de l'essence de Dieu pour parvenir à son existence, au lieu que d'autres s'attachent à prouver d'abord l'existence d'une Cause Suprême, pour n'en considérer qu'ensuite la nature. Cette seconde méthode est celle d'Aristote. Et même, si l'on en croit l'exégèse, communément reçue de l'œuvre du Stagirite, ces deux moments de la théodicée correspondraient, dans l'aristotélisme, à des disciplines diverses, l'existence de Dieu s'affirmant au terme de la *Physique*, cependant que la description de sa nature demeure réservée à la *Métaphysique*. C'est là ce qu'ont pensé plusieurs des commentateurs grecs ou arabes, et notamment Averroès. D'autres, parmi lesquels se signale Avicenne, remettaient à la philosophie première le soin de prouver Dieu, en sorte que les auteurs du XIII[e] siècle eurent à choisir, ici, entre deux opinions contraires [1].

La *Somme Théologique* d'Henri suit, en apparence, l'ordre indiqué par Aristote ; conformément à l'empirisme de principe, partout affiché par notre philosophe, elle entend démontrer Dieu à partir des créatures, et le décrire ensuite à l'aide de notions suggérées par la considération du monde sensible [2]. Les substan-

[1] Voyez, sur cette opposition d'Avicenne et d'Averroès, ainsi que sur l'opinion de Duns Scot, Gilson, *Avicenne et le point de départ de Duns Scot*, pp. 91-100. Nous avons nous-même tâché de préciser l'opinion de saint Thomas en un article des *Arch. d'hist. doctr. et litt. du moyen âge*, t. IX (1934) sur *Le caractère métaphysique des preuves thomistes de l'existence de Dieu*. Remarquons enfin que, contrairement à ce que l'on admet généralement, il n'est point sûr que le Premier Moteur dont parle la *Physique*, s'identifie aux yeux d'Aristote, à l'Acte Pur de la *Métaphysique*, le premier de ces ouvrages pouvant ne parvenir qu'à un moteur encore subordonné. Voyez notre article, *La théorie du Premier Moteur chez Aristote* (*Rev. de Philos.*, t. 33, (1933), pp. 259-294 et 394-325).

[2] Ordre des articles : 21. *De Deo an sit, in se et absolute.* 22. *De Deo an sit in comparatione ad nostram notitiam.* 23. *De quidditate Dei in comparatione ad ipsum Deum.* 24. *De quidditate Dei in comparatione ad nostram cognitionem.*

On remarque qu'avant d'étudier notre connaissance de l'existence et de la nature divines, Henri considère celles-ci en elles-mêmes, dans leurs rapports avec Dieu même. Il trouve, en cet ordre synthétique, de nouvelles raisons de faire passer l'*an sit* d'abord, Dieu se définissant par l'*être* (si l'on peut dire) avant que de se définir comme *essence*.

ces matérielles constituent, en effet, l'objet adéquat de notre connaissance, et c'est d'elles encore que nous viennent indirectement ce que nous pouvons avoir de notions touchant les réalités spirituelles [1]. Ne nous attardons point à ces déclarations de principe, et voyons plutôt ce qu'elles recouvrent.

La substance matérielle se peut considérer de deux manières, et par là même fournir sur les natures spirituelles qu'elle fait appréhender, deux ordres de renseignements divers. Le physicien s'attache, dans les corps qu'il étudie, à ce qu'ils comportent de sensible, de mobile, bref de proprement *physique* ; le métaphysicien, au contraire, ne retient d'eux que leur qualité générale d'*êtres* et de *substances*. Envisagées du premier point de vue, les substances matérielles se présentent comme causées et mues, et invitent par conséquent à remonter jusqu'à la cause de leur être et de leur mouvement. C'est donc au physicien, et à personne d'autre [2], qu'il appartient d'établir l'existence de Dieu, de cette manière. Henri se rallie ainsi à la thèse d'Averroès. Ne croyons point cependant qu'il l'accueille sans réserve. Les démonstrations du physicien ne sont point pour lui les seules possibles, et leur portée demeure, à ses yeux, singulièrement restreinte. Le principe qu'elles font atteindre, s'il possède vis-à-vis des créatures une priorité de *fait*, n'apparaît point également premier, au point de vue du *droit*. Elles aboutissent bien à Dieu, mais ne l'atteignent qu'à l'aveugle, sans instruire aucunement de ce qui fait sa nature propre [3]. L'intuition — combien déficiente ! — de cette dernière, reste l'apanage du métaphysicien.

---

[1] *Summ.* 24, 6, 6, p. 362.

[2] *Summ.* 24, 6, 7, p. 362. « ... *Sciendum quod ex substantiis materialibus sensibilibus dupliciter potest acquiri cognitio aliqua de substantia supernaturali insensibili. Uno modo inquantum mobilis et sensibilis, hoc est secundum quod est substantia naturalis, et de consideratione physici. Alio modo secundum quod est ens et substantia simpliciter, et de consideratione metaphysici. Primo modo ex substantiis sensibilibus creatis habetur cognitio de Deo quia sit, scilicet, ex collatione causati ad causam, mobilis ad moventem, et sic probatio quia Deus est, per se pertinet ad physicum et naturalem philosophum, et non ad metaphysicum nisi inquantum induit formam physici, accipiendo probata a physico...* » Sur le double aspect — physique et métaphysique — de la substance matérielle, voir Averroès, *In VII metaph.*, p. 72 v° (*Aristotelis Opera... cum Averrois in eadem Opera commentariis*, t. VIII, Venetiis, 1552 — cité un peu plus bas par Henri) et sur le rôle du physicien, dans la démonstration de Dieu, le même auteur, *loc. cit.* et *In XII métaph.*, t. VIII, p. 138 r° ss. ; *in I Physic.*, t. IV, 1550, p. 22 v° b.

[3] *Summ.* 22, 4, 9, p. 343. Les preuves physiques exposées par Henri

Celui-ci écarte des substances sensibles, les caractères *physiques* qui les revêtent, pour ne plus percevoir en elles que les propriétés générales qui en font des *êtres*, et qui conviennent analogiquement au Créateur, non moins qu'aux créatures. Il les

---

(*Summ.* 22, 4, pp. 337 ss.) englobent, en une systématisation originale, les cinq voies dont parle saint Thomas. C'est particulièrement à propos de l'unité divine qu'Henri soumet ces preuves à une critique méthodique dont se souviendra peut-être Duns Scot. Aussi bien n'y a-t-il pas, pour faire voir l'unicité de Dieu, d'autres procédés que ceux qui établissent son existence. L'une et l'autre question se peut envisager, soit du point de vue du fait, soit de celui du droit, en sorte que l'article *De Unitate Dei* se décompose ainsi :

Q. 2. *Utrum Deus sit tantum unus* ;

Q. 3. *Utrum possibile sit esse plures Deos quam unum.*

La question 2 tâche à déduire des preuves physiques précédemment exposées, des indices de fait (*a posteriori*) de l'unicité divine. Or — et voici où se marque l'impuissance relative de ces preuves — chacune prise à part, se borne à établir *quelque* premier principe, sans exclure l'hypothèse d'une pluralité de ceux-ci. Par exemple, l'argument des causes efficientes fait voir la nécessité d'une cause première, pour *chaque* enchaînement de causes (*loc. cit.*, 17, p. 383 et 22, 4, 10, p. 338). La preuve par le mouvement établit peut-être l'existence d'un seul Moteur Premier (encore qu'une telle conclusion puisse se voir contester, 25, 3, 1 et 36, pp. 388, 397-398), mais elle n'exige point, en tout cas, que le moteur susdit coïncide avec la cause et la fin suprême de l'Univers (*loc. cit.*, 18, p. 383, cf. 39, 6, p. 444). Dans le cas de la causalité finale, on peut concevoir une pluralité de fins dirigeant les divers systèmes de mouvements, et Aristote n'a pas été d'un autre avis (*ibid.*). L'unicité de Dieu se peut cependant démontrer *a posteriori*, si, cessant de dérouler à part chacune des preuves physiques, on veut bien les relier mutuellement et considérer l'univers créé sous tous ses aspects. Alors apparaît la nécessité de fait d'un Principe premier, qui cumule les attributs de l'Agent, du Moteur et de la Fin Suprêmes. (Voir Arist., *Met.* XII, et le comm. d'Averroès, *loc. cit.*, 19-20.)

Mais une telle conclusion n'implique point l'impossibilité absolue, le caractère contradictoire d'une pluralité de Dieux. Ceci ne se peut démontrer qu'*a priori*, à partir de l'essence divine, et c'est pourquoi la question 3, qui s'efforce à ce but, correspond à la preuve métaphysique de l'existence de Dieu ; elle suit la même marche que celle-ci et s'inspire, comme elle, de la métaphysique d'Avicenne (*loc. cit.*, 16 ss., pp. 390 ss.). «... *Omnis multitudo creaturarum ad divinam unitatem habet reduci, secundum quod ex hoc a posteriori processerunt quaedam argumenta probantia Deum esse unum, et tantum unum. Nullum tamen eorum probavit gratia formae quod non possunt esse plures ; ex unitate enim et ordine mundi non potest probari Deum non posse plurificari, nisi ex suppositione quod scilicet mundus non potest plurificari... Gratia autem formae arguendi, solum illa argumenta probant Deum non posse plurificari quae hoc probabant ratione simplicitatis et gubernationis et perfectionis ejus, et huius modi, quorum media sumebantur ex parte entitatis Dei, quae secundum rationem nostram intelligendi praecedit ejus unitatem. Et sic processerunt quasi a priori et a causa. Ex quibus etiam rationibus habetur probatio necessaria primum*

considère, dis-je, à part des créatures, sous une forme éminente qu'elles ne possèdent point en celles-ci, et parvient ainsi, par une autre voie que le physicien, à une connaissance plus distincte de l'Etre Divin, c'est-à-dire qu'il se représente *ce qu'est* Dieu, autant qu'il est possible en cette vie, et s'assure en même temps qu'il existe, *alia scilicet via quam deductione ex creaturis* [1].

De ces deux résultats, lequel se rencontre d'abord ? Henri fait à nouveau passer ici l'*an sit Deus* avant le *quid sit*, et développe la preuve métaphysique de l'existence de Dieu, bien avant qu'il ne soit question de sa nature. Mais cet ordre qui lui est imposé par le cadre général de ses articles, conçu en fonction de l'aristotélisme, n'est point, en vérité, l'ordre réel de sa pensée [2]. Nous rétablirons donc ce dernier en traitant premièrement de notre connaissance de la nature divine. Nous verrons d'ailleurs que les deux questions se rejoignent, et qu'une même intuition découvre, en fin de compte, l'être de Dieu au sein de son essence.

---

principium esse id quod est necesse esse per se, alia via quam a posteriori ex creaturis... » Suit, un peu plus bas, la preuve de l'Unité Divine d'après Avicenne, (22-35, pp. 393-397. Cf. Avic., *Metaph.*, tr. 1, l. 2, c. 3 et tr. 8, c. 5).

[1] *Summ.* 24, 6, 7, p. 362. « *Secundo vero modo, ex substantiis sensibilibus creatis habetur nostra cognitio de Deo et quia sit, alia scilicet via quam deductione ex creaturis, de qua sermo habitus est supra* (a. 22, q. 5) *et etiam quid sit, si qua cognitio de Deo quid sit a nobis in praesenti habeatur, et hoc fit via eminentiae, per abstractionem a creaturis, intentionum quae secundum analogiam communiter conveniunt creatori et creaturis, et sic cognitio ex creaturis quia est et quid est Deus per se pertinet ad metaphysicum...* » Nous avons dit que Henri se réclamait d'Averroès pour sa théorie du double examen — physique et métaphysique — à quoi se prêtaient les corps. Selon le même auteur, ce double examen fournit sur l'Etre Divin des renseignements très divers, la *Physique* l'atteignant sous l'aspect du Premier Moteur, la *Métaphysique*, au contraire, sous celui de la Forme et de la Fin la plus hautes. Mais la *Métaphysique* peut-elle, ainsi que Henri le soutient ici, démontrer Dieu (et non point seulement le décrire), selon une méthode propre ? C'est ce que Averroès ne cesse de contester, au témoignage même d'Henri, en d'autres passages (*Summ.* 22, 5, 4 et 8, pp. 341-343 ; 25, 3, 19, p. 392).

[2] La preuve métaphysique trouve naturellement sa place dans l'article de la *Somme* consacré à notre connaissance de l'existence de Dieu (a. 22, q. 5), à la suite des preuves physiques (q. 4). Au lieu que la connaissance humaine de l'essence divine n'est exposée, comme nous l'avons dit, qu'à l'article 24.

3. L'idée de Dieu

Puisque l'intuition immédiate des réalités spirituelles ne nous est point accordée en cette vie, reste que nous en formions indirectement l'idée par le détour des choses sensibles [1]. Assurément, pour qui les considère en leur nature *particulière*, les choses sensibles se situent à une distance infinie de l'essence divine, prise elle-même telle qu'elle existe *en soi*, et l'on ne voit point d'abord ce que les premières peuvent révéler touchant la nature de la seconde, s'il est vrai qu'un terme n'en fait connaître un autre qu'autant qu'il ressemble à cet autre. Mais l'hiatus irréductible qui se marque d'abord entre Dieu et le créé, s'atténue, en quelque mesure, si l'on consent à ne considérer, en l'un et l'autre, que les propriétés générales d'être, d'unité, de vérité, de bonté et de beauté qu'ils possèdent analogiquement en commun. Par là se précisent l'objet et la méthode de notre connaissance de Dieu en cette vie. Elle n'est point une appréhension de l'Etre Divin, *en sa nature particulière*, telle que sera la vision face à face de l'au-delà ; mais une représentation *indistincte et toute générale de Dieu sous l'un ou l'autre de ses attributs substantiels*. Encore ceux-ci ne sont-ils point perçus tels qu'ils existent concrètement — car rien ne les distingue concrètement de l'essence même de Dieu — mais seulement *en leur être universel*, dépouillés des caractères propres qu'ils revêtent en Dieu pour ne retenir plus que ce qu'il y a de commun, en un certain sens, à Dieu et au créé [2]. Et cette vue de Dieu ne dérive point d'une connaissance

---

[1] *Summ.* 24, 6, p. 362. « *Utrum quid est Deus possit sciri ex creaturis?* » Nous ne nous attardons pas aux questions 1, 2, 4, 5 qui établissent la possibilité, pour cette vie, d'une connaissance *naturelle* de Dieu qui ne soit pas simplement négative. Nous rencontrerons au chapitre suivant la question 3 (rapports de l'*An sit* et du *Quid sit Deus*).

[2] On peut donc connaître Dieu, de deux manières (*Summ.* 24, 6, 8-12, pp. 362-364 ; 7, 7, p. 369 ; 8, 6 et 13, pp. 372-373 ; 9, 5-8, p. 374), soit *distincte et in particulari*, c'est-à-dire en sa nature, propre, déterminée, particulière, et si l'on peut dire, concrète (*in propria specie et natura* 6, 11 ; *in essentia et natura eius nuda* 8, 6 ; *in natura divina determinata* 9, 5 ; *in esse naturae suae particulari* 6, 12) soit *indistincte et in universali*, c'est-à-dire en ses attributs généraux, (*in aliquo eius generali attributo* 6, 12 ; 8, 6 et 13 ; 9, 6). Ces attributs sont réellement identiques à l'Essence Divine, mais notre intellect se les représente sous une forme indéterminée et universelle, qui convient au créé non moins qu'à Dieu. (6, 12 : *est... creatura naturae divinae conformis quoad aliqua eius attributa substantialia, et hoc*

des choses sensibles en leurs natures spécifiques, puisque le concept d'une créature ne se peut déterminer qu'en s'écartant pour autant du concept qui convient à Dieu. Concluons que c'est seulement en se tournant vers les propriétés transcendantales des choses créées que l'homme saisira, de la façon que l'on vient de dire, les attributs divins dont elles sont comme les reflets [1].

Ces propriétés, que l'esprit rencontre dans les choses, souffrent dans le concept qu'il forme d'elles, un double degré d'abstraction. Au premier d'entre eux, l'intellect se représente par exemple la bonté à part de telle chose singulière en quoi il l'appréhenda, mais non point à part de l'ensemble des sujets qui la réalisent. Le bien universel qu'il conçoit alors reste un bien participable et dont le niveau ne dépasse point expressément celui du créé. Que si franchissant ce stade, il se représente le Bien pur et simple, à part de toutes les communications qui en peuvent être faites, il saisit cette fois une Bonté qui n'est plus participable, mais indivisible et subsistante, et qui ne diffère point en réalité de Dieu même [2].

---

non ut sunt ipsa natura divina in esse particulari considerata, *sed ut sunt quasiquaedam dispositiones* universales *eo quod eis communicant aliquo modo creaturae.* — 9, 8 : *in qua* (*essentia divina*) *omne attributum ejus* (sc. *Dei*) *est idipsum, licet modo nostro intelligendi generalius intelligimus rationem attributi quam intelligenda est nuda essentia, et alia ratione concipimus attributum quam concipienda est essentia, et alia ratione unum attributum quam aliud...*). L'être, la bonté, la vérité, etc., appartiennent donc en commun à Dieu et à la créature, en qui ils se déterminent diversement, tout de même que le genre se diversifie en espèces, et celles-ci en individus, et la connaissance de Dieu *in generali* ou *in speciali* dont il a été parlé, se peut comparer à la connaissance de Callias en tant qu'animal ou en tant que homme. (9, 6-8 ; 7, 8, p. 370). L'on voit combien Henri tend, à certains égards, vers la doctrine de l'univocité, telle que la définira Duns Scot. Il maintient cependant que la communauté de l'être et des autres perfections transcendantales n'est point proprement générique, mais analogique (9, 8 : *sumitur...* generalis notitia *(Dei) pro notitia in aliquo eius attributo quod communitate analogiae est communiter conveniens ipsi et creaturae, respectu cujus dicitur* specialis *illa notitia quae est in nuda ejus essentia, in qua omne attributum est idipsum*). Nous verrons même que l'analogie telle qu'il la comprend implique beaucoup moins une communauté réelle, que l'imprécision de nos idées qui connotent simultanément, de façon confuse, des objets irréductibles, en réalité. (Voir *Summ.* 21, 2, 13-17, pp. 316-317.) En sorte que sa doctrine de l'analogie cherche (vainement, sans doute) une position d'équilibre entre deux thèses extrêmes.

[1] Pour tout ceci, voir *Summ.* 24, 6, 11-12, p. 364.

[2] *Summ.* 24, 6, 14, pp. 364-365. Le caractère analogique de la bonté — comme de toute autre perfection transcendantale — consiste en la juxtaposition possible de la bonté divine et de la bonté créée, au sein d'un même

Ce n'est là que la première des phases d'une dialectique qui en comprend trois, au total. La connaissance de Dieu qu'elle procure reste extrêmement générale (*generalissima*), puisque le Bien Incréé n'y est conçu qu'à l'occasion des biens créés, et dans la mesure où il manifeste de la ressemblance vis-à-vis de ceux-ci. Or, il est possible de concevoir la Bonté de Dieu avec les caractères d'excellence qu'elle ne possède qu'en lui, et qui la différencient radicalement de la bonté des créatures. L'usage des procédés de *remotio* et d'*eminentia* précise, en quelque manière, notre notion du Bien Incréé, que l'on qualifiera, à ce second moment, de relativement générale (*generalior*). N'oublions pas, enfin, que l'ascension qu'on a tentée en partant des biens finis, se peut entreprendre pareillement à partir de la beauté, de la vérité, et des autres perfections générales qui se remarquent dans les créatures. On parvient ainsi à une Beauté Première, une Vérité Première... qui coïncident, sans doute, dans la réalité, mais ne se présentent pas moins séparément à l'intellect. Il reste, à ce dernier, d'unifier ces notions diverses en une notion suprême qui les inclue toutes, et que l'on doit tenir pour le terme de ses efforts, dans la voie de la connaissance de Dieu. Les attributs susdits s'unifient, à ses yeux, au sein de l'essence divine, qu'il conçoit sous la forme d'un acte d'existence. L'*esse* souverainement simple, tel serait l'attribut premier qui représente pour nous le moins imparfaitement — quoique de toute façon générale, encore (*generaliter*), il faut y insister — la nature de l'Etre Divin [1].

Que penser d'une telle dialectique ? Le rythme qu'elle adopte peut paraître familier, et saint Thomas lui-même eût contresigné, sans doute, les termes d'Henri qui la résument [2]. La façon

---

concept « *primo modo intelligitur forma ut est participata a creatura ; secundo modo ut est impartibilis existens in creatore. De quibus ipsum bonum communiter acceptum analogice dicimus* » et plus loin « *juxta bonum participatum creaturae, cognoscimus bonum per essentiam ipsius creatoris...* ». Cf. *Summ.* 21, 2, 13-17, pp. 316-317 (exposé d'ensemble de l'*analogie*).

[1] Sur la façon de connaître Dieu *generalissime*, voir *Summ.* 24, 6, 15 ; p. 365 ; *generalius*, *ibidem*, 16-18 ; *generaliter*, enfin, 19, p. 366. On conçoit d'autre part que ces termes ne prennent tout leur sens qu'à la faveur du rapprochement établi entre la communauté analogique et le genre.

[2] *Summ.* 24, 7, 4, p. 368. « ... *prius cognoscitur quid est ipsius creaturae, et per illud quid est Deus, via eminentiae et remotionis. Abstrahendo enim ab hoc bono singulari et etiam a bono simpliciter universali et participato a creaturis, ipsum bonum simpliciter quod non est bonum participatum, sed subsistens bonum, prius oportet intelligere bonum*

d'atteindre Dieu, qu'il préconise, est qualifiée, par lui, de connaissance *rationnelle et discursive*, postérieure à notre connaissance des choses créées, et édifiée à partir de celle-ci, par un jeu d'abstractions et de sublimations : quoi de plus authentiquement thomiste ? Mais voici où gît la différence. Aux yeux de saint Thomas, l'appréhension initiale du bien créé, singulier ou universel, n'a point, en vérité, d'autre objet que le créé, et la connaissance de l'Incréé ne vient qu'ensuite, au moment que l'on passe du bien encore participable, au Bien proprement subsistant. C'est aussi à ce moment qu'Henri fait naître dans l'intellect la *cognitio Dei rationalis* dont il fut question jusqu'ici. Il ajoute, cependant, qu'elle n'est point la seule concevable, non plus que la première qui se développe en nous et que dans le temps même où nous pensons, n'appréhender que les choses créées, prend place une connaissance d'un autre genre qu'il nomme *connaissance naturelle et immédiate de Dieu dans les premiers concepts* [1].

Henri n'abandonne ici l'aristotélisme que pour demeurer fidèle à l'inspiration augustinienne, et les spéculations auxquelles il se livre maintenant procèdent de quelques pages du *De Trinitate*, méditées et commentées, il est vrai, avec le souci de rigueur et de netteté propre à notre philosophe [2]. Point n'est besoin de dire en quels termes admirables l'évêque d'Hippone enseigne à

---

singulare, a quo primo fit abstractio boni universalis, et deinde etiam ipsum bonum universale participatum, a quo ulterius bonum separatum non participatum per eminentiam et remotionem abstrahitur, quam illud quod ab illo abstrahitur. Et sic prius oportet intelligere... bonum creaturae quam bonum creatoris intelligatur ut subsistens bonum et simpliciter, qui est tertius gradus intelligendi Deum in modo generalissimo intelligendi quid est supra determinato. Quare et multo magis oportet intelligere dicto modo bonum creaturae prius quam bonum creatoris ut sub ampliori eminentia et abstractione, scilicet intelligendo ipsum ut optimum et summum bonum quod pertinet ad modum intelligendi quid est Deus modo generaliori, et adhuc multomagis priusquam intelligatur ut tale ut optimum quod non est aliud quam idipsum bonum, immo pura bonitas quae est ipsa simplex entitas, quod pertinet ad modum intelligendi quid est Deus in generali et simpliciter. »

[1] *Ibid.* : « *Cognitio Dei ex creaturis duplex est, quaedam naturalis, quaedam rationalis. Prima est cognitio Dei cum primis intentionibus entis concepta statim et naturaliter, secunda vero est cognitio via ratiocinativae deductionis animadversa...* »

[2] *De Trinit.* l. VIII, c. 2-3, P. L. 42, 948 ss. Comment concevoir Dieu, se demande saint Augustin ? Non point à l'aide des corps ou des images corporelles, non point même sous la simple forme d'un esprit. Dieu est la Vérité Première (2, 3, 948-949), la Bonté Première qui confère à tous les autres biens, leur bonté propre (3, 4-5, 949 ss.).

parcourir le chemin qui conduit des biens contingents au Bien Supérieur qui les fonde. Remarquons seulement qu'à ses yeux, le Bien Transcendant ne se laisse finalement atteindre que parce qu'entrevu déjà au départ, lorsqu'on n'en croit saisir encore que les reflets, *simul enim et ipsum intelligis, cum audis hoc aut illud bonum* [1]. C'est bien là ce qu'Henri entend maintenir. Quand j'appréhende, explique-t-il, tel bien singulier, que je juge bon, en effet, je me représente en réalité deux choses, dont l'une est le sujet créé considéré, et l'autre la perfection de bonté, qui appartient en commun au Créateur et au créé ; et si je conçois ensuite le bien universel, non point encore subsistant, mais libéré de tout lien aux choses singulières, je me rapproche du bien divin, et l'inclus d'une certaine manière en ma pensée, quoique le bien propre à Dieu et celui de la créature ne soient point les mêmes, et répondent, au vrai, à des concepts différents. Mais au point où j'en suis, je ne les distingue point l'un de l'autre, et les rapproche en la même conception confuse. Lorsqu'enfin, je les distingue et discerne des biens partiels et contingents, le Bien Substantiel par qui ils existent, je me représente Dieu d'une façon moins lointaine ; mais j'abandonne, en même temps, la connaissance naturelle que j'avais de Lui, pour une connaissance rationnelle qui n'est plus immédiate, mais élaborée — ou retrouvée — à partir de l'expérience [2].

---

[1] *De Trinit.* VIII, 3, 5, P. L. 42, 950. « *Cum... audis bonum hoc et bonum illud quae possunt alias dici etiam non bona, si potueris sine illis quae participatione boni bona sunt, perspicere ipsum bonum cujus participatione bona sunt,* simul enim et ipsum intelligis cum audis hoc aut illud bonum : *si ergo potueris illis detractis per seipsum perspicere bonum, perspexeris Deum* » cité et commenté par Henri en son exposé de la *notitia generalissima Dei, Summ.* 24, 6, 15, p. 365.

[2] *Summ.* 24, 6, 15, p. 365, et 24, 7, 5, p. 368. Voici, en résumé, quelles sont les étapes de notre connaissance de Dieu selon Henri :

Cognitio generalissima :	1. Appréhension des biens singuliers 2. Conception du bien universel	*cognitio Dei naturalis.*
	3. Conception du Bien Subsistant.	
Cognitio generalior :	Conception du Bien Subsistant *sub quadam praeeminentia*	*cognitio Dei rationalis.*
Cognitio généralis :	Conception des perfections divines dans la parfaite simplicité de son être	

Cette doctrine ramène aux conclusions que suggérait l'examen de la noétique développée par Henri. Pour un aristotélisme conséquent, les notions d'être, de bonté, etc..., sont abstraites du sensible et ne présentent donc, en leur contenu, rien que le sensible n'y ait déposé. Nous savons qu'aux yeux de Henri, ces notions ne sont point proprement fournies par l'expérience, mais conçues par l'esprit à l'occasion de cette dernière, et bien près, en un sens, d'apparaître innées : rien n'empêche alors qu'elles dépassent, en extension, le donné empirique que l'intellect range sous elles. Elles représentent, affirme Henri, à côté des propriétés générales du créé, les attributs premiers et les plus simples de Dieu, et voilà pourquoi l'on peut parler d'une connaissance de Dieu dans les premiers concepts [1].

Cette connaissance n'est point distincte ; elle perçoit, à la fois, Dieu et le créé, sans que soit discernée cette dualité d'objets [2]. Dualité pourtant irréductible, Henri le sait. Quelque importance qu'on veuille reconnaître à l'analogie en métaphysique, l'être de Dieu n'est point l'être des créatures, ni sa bonté leur bonté. Que dire alors des premiers concepts qui les représentent confondues ? Ne les condamne-t-on point à l'ambiguïté, et à regarder, si l'on peut dire, en des directions diverses, eux que l'on a cependant, en raison de leur simplicité, mis au point de départ de l'activité cognitive ?

C'est cette difficulté qui devait résoudre Duns Scot, en sa théorie de l'univocité, laquelle n'implique nullement l'uniformité substantielle de l'être de Dieu et de celui du créé, mais la saisie par l'intellect d'un élément commun à l'un et l'autre [3]. Henri n'a point su, comme lui, définir un point de vue d'où tout ce qui existe apparût à l'esprit, en quelque mesure, pareil. Mais il n'a point davantage souscrit à cet illogisme d'assigner

---

[1] *Summ.* 24, 6, 15, p. 365. « ... *cognoscimus generalissime de Deo quid sit in suis primis et simplicibus attributis, simpliciter primo et naturaliter cognitis, sicut in primis rerum conceptibus qui velut prima principia per se et naturaliter sunt cognita...* »

[2] *Summ.* 24, 6, 15, p. 365. « *Licet secundum se diversos intellectus faciunt bonum creatoris et bonum creaturae, sicut et ens de Deo, et de creatura, quia tamen proximi sunt, intellectus noster concipit modo confuso utrumque ut unum, et sic isto modo adhuc intelligit bonitatem Dei quae est eius quiddilas, modo confuso et indistincto a bono creaturae.* » Cf. *Summ.* 21, 2, 13-17, pp. 316-317.

[3] Gilson, *Avicenne et le point de départ de Duns Scot*, pp. 101-117.

aux notions premières, qui sont par hypothèse les plus simples, un contenu double. Deux objets, même confondus, font en réalité deux concepts, dont l'un précède l'autre. Saint Thomas, en bon aristotélicien, fait passer d'abord le concept du créé ; Henri qui se réclame de saint Augustin, adopte le parti contraire et parvient ainsi à une doctrine de *Dieu, premier objet connu de l'intellect* [1].

Gardons-nous d'y voir une thèse occasionnelle, que l'influence augustinienne introduirait comme du dehors dans le système, au lieu qu'elle résulte des principes qui commandent celui-ci. L'un de ces principes, devenu familier désormais, veut que la connaissance humaine débute par les notions les plus générales, pour progresser ensuite vers les notions particulières, suivant un ordre qui n'est point sans doute toujours chronologique et observable, mais qu'il faut déclarer, en tout cas, naturel et ontologique. Il arrive qu'en quelqu'un qui s'avance au loin, le sens perçoive successivement un corps, un animal, un homme, pour identifier enfin l'individu qu'est Socrate ; pareillement, l'intellect déterminera les notions d'être, ou de bien qu'il considère d'abord pour signifier, par elles, tel être, tel bien concrets ; le progrès qui mène la connaissance du simple vers le complexe, se peut alors aisément vérifier. Il arrive aussi que la faculté cognitive parvienne sur-le-champ à une perception précise ; il reste cependant que l'objet de cette dernière se constitue de plusieurs notes inégalement générales, et partant concevables selon un certain ordre de priorité [2].

Il y a plus ; le concept d'une chose particulière n'écarte point de la conscience le concept général d'être, sous lequel il se range. C'est dans la notion d'être par l'effet d'une détermination interne, que se trouve conçue, par exemple, la notion d'homme ; comment penser l'une si l'on ne pense point l'autre ? Nous connaissons toutes choses dans la lumière des *primae intentiones*, qui n'abandonnent l'intellect à aucun des moments de son activité

[1] *Summ.* 24, 7, p. 368. « *Utrum quidditas Dei sit primum quod homo ex creaturis cognoscit?* » (l'*ex creaturis* désignant naturellement l'occasion d'une telle connaissance).

[2] *Summ.* 24, 7, 5, pp. 368-369 où l'on soulignera l'opposition de l'*ordo naturae* et de l'*ordo durationis*.

cognitive ; ce sont, au sens propre, des *principes* connus de soi, et qui font connaître tout le reste [1].

La noétique d'Henri s'arrêtait à ces conclusions, en sa régression vers les notions premières. L'étude des attributs divins permet de remonter plus haut ; on a reconnu le primat de l'indéterminé, dans la connaissance intellectuelle. Mais il est deux sortes d'indéterminations, l'une *privative* qui dépouille l'être, le bien, etc. de leur rapport à telle chose singulière, mais non point de leur faculté générale d'inhérence en des sujets qui les déterminent ; l'autre, *négative* et plus profonde, qui fait apparaître le Bien, dépouillé de tout ce qui n'est point lui, et partant subsistant, et identique à Dieu même. S'il est vrai que notre connaissance débute par la saisie de ce qu'il y a de moins déterminé dans les choses, il faut donc dire qu'elle part d'une certaine idée de Dieu, pour n'explorer, qu'à sa lumière, le domaine du créé [2]. Et puisque l'appréhension d'une chose déterminée ne supprime point la notion de l'indéterminé qui se trouve, en droit, connu d'abord, nous ajouterons que l'idée de Dieu ne quitte point notre

---

[1] *Op. cit.*, et 24, 7, 7 *in fine*, p. 369.

[2] *Summ.* 24, 7, 5, p. 368 « *... quid est Deus est primum comprehensible per intellectum, cuius ratio est quod huiusmodi est natura nostrae cognitionis a sensu acceptae, quod semper ab indeterminato incipiat...* » ; n. 6, p. 369 « *Nunc autem indeterminatio duplex est, quaedam privative dicta, quaedam negative dicta. Cum enim dicitur hoc bonum aut illud bonum, intelligitur ut summe determinatum et per materiam et per suppositum. Indeterminatio privativa est illa qua intelligitur bonum ut universale, unum in multis et de multis, ut huius et illius bonum, licet non ut hoc et illud bonum, quod natum est determinari per hoc et illud bonum, quia est participatum bonum. Indeterminatio vero negativa est illa qua intelligitur bonum simpliciter ut subsistens bonum, non ut hoc vel illud, neque ut huius vel illius, quia non est participatum bonum, non natum determinari et est indeterminatio huius boni major quam illius. Ergo cum semper intellectus noster naturaliter prius concipit indeterminatum quam determinatum, sive distinctum a determinato sive indistinctum ab eodem, intellectus noster intelligendo bonum quodcumque in ipso naturaliter cointelligit bonum negatione indeterminatum, et hoc est bonum quod Deus est, et sicut est de bono, ita de omnibus aliis de Deo intellectis ex creaturis* » ; n. 9, p. 370 « *... in conceptu enim universalis, puta entis simpliciter, non intelligitur quod creaturae est, nisi intelligendo ens in alio ad modum quo universale intelligitur ut unum in multis. Non autem potest intelligi ens in alio nisi naturaliter intelligatur prius ens absolute, abstractum simpliciter... qui est intellectus entis subsistentis in puro esse, quod non est nisi Dei...* »

pensée, qu'elle la meut et l'éclaire en toutes ses démarches, et la rend capable de juger de tout le reste [1].

La connaissance n'est point, en effet, aux yeux d'Henri, une « passion » véritable et explicable essentiellement par l'action qu'exerce l'objet sur le sujet. Elle suppose l'activité de ce dernier, confrontant les données de l'expérience avec les normes qu'il porte en lui, et exprimant en des jugements l'adéquation relative des unes vis-à-vis des autres. L'idée de Dieu, sous l'aspect de l'Etre et du Bien Substantiels, joue le rôle de principe, dans la connaissance des choses créées, en ce qu'elle permet de juger correctement du degré d'être ou de bonté, qui leur est propre [2] ; or, on connaît un principe bien avant les conséquences qui s'en déduisent, et si nul principe antérieur ne le fait lui-même connaître, n'est-ce point décidément qu'il faut le tenir pour inné à l'intellect ? Henri en convient ici, à l'exemple de saint Augustin, et cet aveu ne confirme point médiocrement ce que nous avons écrit des tendances de sa noétique [3].

Dirons-nous l'intuition centrale d'où procède sa doctrine ? Elle suppose, ainsi qu'il le remarque lui-même, le *parallélisme*

---

[1] *Summ.* 24, 7, 7, p. 369, et 10, p. 370. « ... *in omni conceptu entis quantumcumque determinato, includitur primus conceptus entis simpliciter, et in illo conceptus primi entis saltem quoad duos primos gradus intelligendi ipsum modo generalissimo.* »

[2] *Summ.* 24, 7, 3, p. 368. « ... *illud est primo cognitum quo caetera habent judicari si debeant ab intellectu cognosci, quod patet in principio et principiato. Quid Deus est, est huiusmodi ; non enim potest judicare intellectus de aliquo quod sit bonum aut justum, et de caeteris conditionibus nobilitatis, quae communiter conveniunt Deo et creaturae, nisi cognoscendo* [*quia*] *bonum simpliciter et justum quod per se et non per aliud cognoscitur esse tale, ut vult Aug. 4 de Trin, de vera relig. de Solil. et ubicumque loquitur de hac materia. Tale autem bonum et justum non est nisi bonum et justum quod est ipse Deus, ut vult ibidem...* » Voir *ibid.* 7, p. 369, 8, pp. 369-370. Un autre passage (*Summ.* 24, 9, 13, p. 375) fait quelques réserves sur l'assimilation de l'idée de Dieu à un principe de connaissance, le principe proprement dit étant connu *distinctement*, au lieu que l'idée de Dieu n'est, comme nous le verrons, point *discernée* d'abord des idées qu'elle éclaire.

[3] S. Aug. *De Trinit.* VIII, 3, 4, 42, P. L. 42, 949. « ... *neque enim in his omnibus bonis, vel quae commemoravi, vel quae alia cernuntur sive cogitantur, diceremus aliud alio melius, cum vere judicamus, nisi essei nobis impressa notio ipsius boni secundum quod et probaremus aliquid, et aliud alii praeponeremus* » dont s'inspire Henri, *loc. cit.*, 8, p. 369 « ... *(non) cognoscitur bonitas in creaturis, nisi ex ratione primae bonitatis, cuius cognitio est naturaliter menti impressa, ut dictum est supra secundum Augustinum...* »

exact de l'ordre du connaître et de celui de l'être, c'est-à-dire pour peu qu'on y songe, la négation expresse de ce qu'est la méthode thomiste. Celle-ci nous place, dès l'abord, en face des réalités les moins assurées dans l'ordre de l'existence, mais relativement à nous les mieux connues, pour s'élever de là aux essences dont la primauté ontologique défiait originellement notre prise. Tout autre est la formule d'Henri : *unumquodque... sicut se habet ad esse, et ad cognitionem.* La place que prend un terme dans la suite des conceptions que forme l'intellect, se définit par celle qu'il occupe dans la trame des processions extramentales. Par exemple, la forme précède ontologiquement le composé singulier qui la détermine, et c'est pourquoi l'on ne peut reconnaître la nature de celui-ci, si l'on n'a point d'abord une notion de celle-là. Tous admettent que les choses ne sont belles ou bonnes, qu'autant qu'elles participent à la beauté, à la bonté, cette beauté participée n'étant elle-même que l'émanation d'une Beauté Subsistante ; mais il ne suffit point de dire que l'une fonde la réalité de l'autre ; il faut ajouter que tout de même qu'elle la fait être, elle seule la fait connaître [1].

---

[1] *Summ.* 24, 8, 7-8, p. 372. « ... *semper cognitionis ejus quod quid est in creaturis est ratio cognoscendi id quod quid est in Deo... sub ratione eius attributi in esse universali, ad modum quo* id quod est primum in unoquoque genere semper est ratio eorum quae sunt post... » que Henri commente ensuite en une page passablément laborieuse (et peut-être altérée en nos éditions), mais suffisamment claire dans l'ensemble : *sicut enim ens determinatum per materiam aut per suppositum singulare et determinatum id quod est non habet esse nisi per formam, quae in eo determinatur, quae de natura essentiae suae in se non dicit aliquid determinatum, et ideo neque habet cognosci esse tale ens, nisi ex cognitione ipsius formae, in se ratione naturae et essentiae suae in esse suo indeterminato* (suggéré par un passage de *De Trinitate*, VIII, 4, 7, P. L. 42, 952 : « *habemus... quasi regulariter infixam humanae naturae notitiam, secundum quam quicquid tale aspicimus, statim hominem esse cognoscimus vel hominis formam...* » cité *Summ.* 24, 9, 7, p. 374), unum quodque enim sicut se habet ad esse, et ad cognitionem; *nemo enim potest cognoscere de hoc bono aut pulchro in natura et essentia sua quale ens aut quid sit, nisi cognoscendo bonum et ens simpliciter, et sicut est de hoc bono et hoc ente respectu boni et entis simpliciter et absolute dicti, sic est de bono et ente participato respectu boni et entis non participati. Sicut enim hoc bonum et hoc ens* non potest esse neque cognosci *nisi per ens aut bonum simpliciter dictum sic et ipsum bonum et pulchrum simpliciter consideratum, ut non determinatum per materiam aut per suppositum, si non sit essentialiter, sed participatione bonum et ita determinatum* (en réalité) *per materiam aut suppositum*, non habet esse neque cognosci *nisi per ipsum bonum simpliciter non participatum, ut sicut bonum participatum* non habet esse *nisi per bo-*

Dieu n'est donc point seulement la *ratio essendi* de toutes choses, il est encore, en tant qu'*objet premier* de l'intellect, leur *ratio cognoscendi* [1]. Mais comme, ainsi qu'on l'a dit déjà, il est deux connaissances possibles de l'Etre divin, dont l'une n'atteint que ses attributs généraux, au lieu que la seconde perçoit son essence telle qu'elle existe réellement, il suit que notre connaissance des choses revêt elle-même un double aspect ; qu'une notion trop lointaine de Dieu n'assure, en cette vie, qu'une connaissance bien imparfaite du créé, tandis que la vue de Dieu face à face, réservée à l'au-delà, révèle en même temps que Dieu même, les choses qu'il conçut et voulut depuis l'éternité, et qui vivent en Lui de la vie des Idées [2].

La représentation adéquate du monde créé demeurerait impossible ici-bas si l'illumination divine n'établissait, entre les deux modes qui viennent d'être définis, un mode de connaissance intermédiaire. L'illumination consiste en ce que Dieu modèle les concepts que nous avons des choses d'après les Idées qu'il possède d'elles. Comme ces Idées ne diffèrent point substantiellement de son essence, l'on doit dire que c'est cette dernière, en sa nature concrète, qui joue alors le rôle de *ratio cognoscendi*, mais, à la différence de ce qui sera la règle dans la vie future, l'Essence Divine illumine présentement l'intellect, sans se découvrir à lui en tant qu'*objet connu*, par une action régulatrice dont nous n'avons point conscience [3].

Cette doctrine, d'une double connaissance accessible à

---

num non participatum, sic nec potest cognosci esse tale *nisi cognito ipso quod est simpliciter et per se bonum, nec determinatum nec participatum...*» Suivent des textes de saint Augustin, de portée toute pareille, et relatifs à la bonté (*De Trinit.* VIII, 3, 4, c. 949 — cf. note précéd.) et à la justice (*ibid.* 6, 9, c. 954-956).

[1] *Summ.* 24, 8, p. 371 « *Utrum scire id quod Deus est, sit ratio sciendi omnia alia?* »

[2] *Summ.* 24, 8, 6, p. 372 et 7, 7, p. 369. « ... *ut... in ipso Deo sit principium et finis nostrae cognitionis, principium quoad eius cognitionem generalissimam, finis quoad eius nudam visionem particularem, ut sic sit principium et finis omnium rerum in esse cognitivo sicut est principium et finis earum in esse naturae, et sicut nihil aliud potest perfecte cognosci, nisi ipso prius perfecte cognito, sic nec aliquid potest cognosci quantumcumque imperfecte, nisi ipso prius saltem in generalissimo gradu cognito...* » On notera, dans ce texte, une conception de l'*esse cognitivum* singulièrement proche de la doctrine cartésienne de l'*être objectif*.

[3] *Summ.* 24, 8, 4-6, p. 371 ; 9-13, p. 372 ; 24, 9, 4, p. 373. La doctrine des modes de connaissance se peut résumer ainsi :

l'homme en cette vie et dont l'une et l'autre supposent, quoique de façons diverses, l'influence divine, résume, au dire d'Henri, l'enseignement de saint Augustin touchant la *connaissance des choses dans la Vérité Première* [1]. Nous le voulons bien ; comment ne point objecter, toutefois, que les deux connaissances que l'on oppose ainsi, ne sont point également faciles à concevoir ? Que Dieu puisse éclairer notre pensée, sans que soit perçue son action illuminatrice, nous l'admettrons sans trop de peine. Mais n'est-ce point un paradoxe de tenir l'Essence Divine pour le premier objet qu'appréhende l'intellect, lorsque celui-ci n'a nulle conscience d'une telle prise ? Plusieurs seront de cet avis ; ils demanderont aussi, au philosophe gantois, quel besoin il y a, en son système, d'une connaissance *rationnelle* de Dieu, élaborée à partir de l'expérience, s'il est vrai que celle-ci ne se peut aborder qu'à la lumière de l'idée de Dieu, *naturellement* connu, au préalable. N'est-ce point là se ranger finalement à l'opinion de tout le monde, et oublier à dessein la thèse aventurée que l'on soutint d'abord ? Telles sont les questions, étroitement liées, on le conçoit, qu'il reste à examiner ici [2].

Dieu, sous ses attributs généraux	premier objet connu *ratio cognoscendi* de tout le reste	dans la connaissance naturelle.
L'Essence Divine, en sa nature particulière :	(non objet connu) *ratio cognoscendi*	dans la connaissance avec illumination.
L'Essence divine, en sa nature particulière :	premier objet connu *ratio cognoscendi*	dans la connaissance de l'autre vie.

Sur la nature de l'illumination, voir *Summ.* 1, 2-3, pp. 8 ss.

[1] *Summ.* 24, 8, 13, p. 373. « *Nullum verum aut alicuius rei veritas potest cognosci aliter quam in prima veritate, et hoc vel in nudo exemplari divinae essentiae, ut in eo quod est ratio cognoscendi veritatem tantum, non autem objectum cognitum, vel in aliquo eius generali attributo, ut in eo quod est primum objectum cognitum et per hoc, ratio cognoscendi omne aliud quod intelligibiliter cognoscitur. Et ex his duobus conflatur determinatio Augustini quod omne quod intelligitur, in prima veritate intelligitur. Aliquando enim loquitur secundum unum modum ut in* VIII Trinit. (3, 4, c. 942, cf. n. 60) « *Vide bonum hoc et illud...* » *saepius autem loquitur secundum alium modum, nec perfecte habet intentionem Augustini, qui intelligit eum secundum alium modum solummodo locutum fuisse* ».

[2] *Summ.* 24, 9, p. 373. « Utrum homo cognoscendo alia per id quod Deus est discernat illud ab aliis. » (n. 9, p. 375) « *... non restat dubium nisi in eo quod quid est Dei est ratio cognoscendi quod quid est in creatura, et primo cognitum ita sit primo cognitum quod distincte cognoscatur et discernatur ab eo quod per ipsum cognitum est in creatura.* »

On observera, pour les résoudre, qu'il y a bien de la différence entre connaître simplement une chose et la connaître de façon distincte, en la discernant de tout ce qui n'est pas elle. La connaissance sans plus exige seulement que l'objet du sens ou de l'intellect soit rendu présent à ces facultés — qui peuvent ne le remarquer point, pour peu que leur intention s'attarde ailleurs ; combien de fois n'arrive-t-il pas que nos sens nous fassent voir un passant, que nous nierons cependant avoir vu, si l'on nous interroge, pour n'avoir pas pris garde à lui ? La connaissance distincte implique donc, outre la présence de l'objet, une « animadversion » qui le mette en évidence, et dessine ses contours au sein de son entourage [1].

Et voilà ce que l'on ne trouve point dans la connaissance immédiate de Dieu, que possèdent réellement tous les hommes. Nous savons qu'une telle connaissance n'est première que selon la nature, et point du tout selon le temps, qu'elle ne se présente point isolée au regard de l'esprit, mais double, au contraire, la représentation des choses créées, vers quoi tendent initialement nos préoccupations. C'est dans les premiers concepts que s'effectue cette rencontre ou, pour mieux dire, cette confusion de Dieu et du créé. A la vérité, une analyse réfléchie a fait voir que ces termes si différents ne devaient point être mis au même plan, et qu'à l'idée de Dieu revenait la première place. Mais le sens commun ne s'embarrasse point d'une telle analyse et néglige de scruter la confusion initiale des premiers concepts : ceux-ci lui présentent comme juxtaposés le Bien Divin et le bien humain, l'Etre de Dieu et celui des créatures ; ces termes juxtaposés, l'intellect les confond et les conçoit comme un, pour poursuivre son investigation du côté du créé ; au lieu que la vue distincte de Dieu ne s'obtiendrait qu'à remonter suivant la direction inverse, en deçà des concepts susdits [2].

---

[1] *Op. cit.* 10. « ... *aliud est aliquid cognoscere, aliud vero in cognoscendo ipsum ab alio discernere, cognitio enim est quilibet simplex conceptus rei per intellectum, etsi intellectus rem conceptam non advertat, sicut ille qui alibi mente intentus est, concipit oculo corporali per speciem receptam in oculo coram se transeuntem, quem postea interrogatus negat se vidisse, quia non advertit ipsum. Cognitio autem discretiva est cum animadversione notitia, qua scilicet cognitum unum discernit ab alio.* »

[2] *Ibid.* 11 et 12. « ... *etsi Deus isto modo cognoscendi cognascatur et intelligatur ut primum cognitum et ratio cognoscendi aliud, non tamen cognitione ista quod quid est Deus distinguitur ab eo quod quid est creaturae,*

Nous maintenons donc nos conclusions touchant l'innéité de l'idée de Dieu, mais reconnaissons volontiers que chez le plus grand nombre des hommes, son rôle n'est point tant de faire connaître Dieu, que de permettre de concevoir tout le reste. Une fois engagé dans la voie du créé, l'esprit poursuit inlassablement sa marche, en passant d'une chose à une autre, sans qu'il songe d'abord à revenir au point d'où il prit son élan. Ce que nous disons là de l'idée de Dieu, s'applique du reste, en quelque mesure, aux points intermédiaires de la route, nous voulons dire aux concepts généraux qui acheminent depuis la notion de l'Etre Divin jusqu'à celle des choses concrètes. Nulle de ces dernières, nous l'avons dit souvent, ne se peut concevoir en dehors de l'idée d'être, qui les contient en puissance. Qui s'avise pourtant de regarder l'idée d'être, présente à la pensée au moment qu'il considère tel être [1] ? Pareillement encore, dans l'ordre sensible, c'est à la lumière que les couleurs doivent d'être perçues ; seules, cependant, ces dernières frappent d'abord notre regard, au point qu'il faut quelque attention pour discerner des objets colorés, la lumière qui les éclaire [2].

On comprend dès lors que la *cognitio Dei naturalis* qu'Henri accorde à tous les hommes, ne rende point inutile, à ses yeux, une connaissance de Dieu, rationnelle et seconde, qu'il conçoit, ou décrit, tout au moins de même façon que saint Thomas. Malgré des divergences nombreuses, plus d'une fois soulignées en cours de route, les deux auteurs s'accordent à admettre que l'attention humaine se fixe premièrement sur le sensible, et ne trouve qu'ensuite l'accès du monde des esprits. Pour la pensée *consciente*, l'appréhension des créatures passe d'abord ; Henri n'hésite point à l'affirmer, et cherche même, dans la connaissance du créé, l'origine, la *ratio cognoscendi* de ce que nous acquérons consciemment de notions relatives à l'Incréé. Mais cette conclusion, que saint Thomas énoncerait sans réserve, ne

---

quia sub nulla ratione determinante aut appropriante attributum illud Deo concipitur, immo si hoc modo concipitur sub ratione entis, non distinguitur esse eius ab esse creaturae ; si sub ratione boni, non distinguitur secundum intellectum bonum quod est in Deo ab eo quod est bonum in creatura sed intellectus ambo concipit quasi unum, eo quod prope sunt existentia... » Voir encore sur cette indistinction, 24, 6, 15, p. 365, et 7, 5-6, pp. 368-369 (*supra*, p. 22, n. 2 et p. 24, n. 2).

[1] *Loc. cit.*, 12, suite.

[2] 24, 9, 13, p. 375 ; 6, 15, p. 365 ; 7, 8, p. 370.

représente, au gré de notre docteur, qu'une vérité partielle, et si cessant de considérer le déroulement psychologique de la connaissance, nous tâchons d'en scruter les conditions métaphysiques, voici que s'impose à nos yeux la conclusion opposée. De ce point de vue transcendant, nous voyons se renverser l'ordre suggéré par le sens commun. L'idée de Dieu prend la première place, et joue, pour la représentation des autres êtres, le rôle d'un principe formel de connaissance. Ainsi, la pensée qui remonte *consciemment* des biens singuliers, au bien universel qu'ils participent, et du bien participé au Bien Subsistant qui l'irradie, refait, en sens inverse, le chemin qu'elle parcourut initialement sans s'en douter, et qui la mena du Bien Subsistant aux biens concrets. La distinction de deux plans divers de conscience permet, à notre philosophe, d'accorder, avec les thèses augustiniennes, les données d'expérience qui donnent à l'aristotélisme sa force [1].

Mais qu'importent les affirmations prodiguées par Henri, d'un empirisme à la façon d'Aristote, — l'illumination mise à part ? En vérité, l'inspiration qui le guide n'a plus rien d'aristotélicien. Que toute connaissance se tire, pour nous, du sensible, cela se peut interpréter de bien des manières, et celle d'Henri n'est rien moins qu'orthodoxe. L'idée de Dieu, explique-t-il, se rencontre dans les premiers concepts, lesquels ne surgissent dans la faculté pensante qu'à l'appel de l'espèce intelligible, extraite de la sensation. Celle-ci demeure donc, conclut le docteur belge, *la cause matérielle* de toute intellection [2]. Peut-être est-ce encore

---

[1] Ainsi s'évanouit, selon nous, l'apparente contradiction qui entacherait les assertions de Henri et que notre philosophe lui-même prend soin de formuler beaucoup plus que de résoudre. Voir, par exemple, *Summ.* 24, 7, 8, p. 369. « ... *aliquid cognosci ex alio contingit dupliciter, formaliter et materialiter. Formaliter quando illud ex quo cognoscitur aliud, est per suam notitiam formalis ratio cognoscendi aliud. Quemadmodum in demonstrativis, conclusiones cognoscuntur ex principiis, et omne quod cognoscitur per aliud, tanquam per illud quo acquirit sibi per discursum notitiam alterius. Hoc modo ex creaturis non cognoscitur per intellectum quid est Deus, cognitione dico generalissima, immo magis e converso quicquid veritatis de creaturis per intellectum concipitur, formaliter concipitur ex ratione cognitionis Primae veritatis, sicut nec cognoscitur bonitas in creaturis nisi ex ratione primae bonitatis cuius cognitio est naturaliter menti impressa, ut dictum est supra secundum Aug. Cognitione vero generali et generaliori, et in tertio gradu cognitionis generalissimae, bene cognoscitur isto modo cognoscendi quid est Deus ex creaturis, via deductionis, scilicet, excellentiae et remotionis.* » Cf. encore 22, 6, 7, p. 345 ; 30, 3, p. 461.

[2] *Loc cit.* (suite). « *Materialiter vero cognoscitur aliquid ex alio, quando*

trop dire, et n'y faut-il plus voir qu'une *occasion* donnée à la pensée, de s'exercer. Toutes les réserves formulées par Henri n'empêchent point qu'à ses yeux, la pensée trouve en soi une certaine idée de Dieu, qui, bien loin de tirer son origine de l'expérience, permet seule de juger et comprendre celle-ci. Cette idée, nous ne la remarquons point habituellement, occupés que nous sommes par le spectacle des choses créées ; que si, rendus attentifs, nous nous attachons à la considérer ? Henri accepte l'hypothèse, sans en nier la conséquence : *Quod si advertat homo, et concipiat (ens) ut in se subsistens, Deum distincte intelligit* [1]. Prendre conscience de l'idée de Dieu, déposée en nous, c'est comprendre Dieu distinctement, en son essence qui implique l'existence, et s'assurer de cette dernière, sans être sorti de la pensée ; n'est-ce point là la définition même de l'argument ontologique ?

Terminons ce chapitre en signalant dans l'*Itinéraire* de saint Bonaventure, certaine page où se trouve comme ébauchée toute la doctrine d'Henri relative à l'idée de Dieu [2]. Sans doute l'ex-

---

illud ex quo cognoscitur aliud non est per suam notitiam formalis ratio cognoscendi aliud, sed quia ab illo extrahitur quo alterum cognoscatur. Quem admodum enim a sensibili abstrahitur species intelligibilis· qua cognoscit intellectus intelligibile, hoc modo quicquid de Deo cognoscimus et de quocumque alio cognitione naturali, ex creaturis cognoscimus. Species entm prima intelligibilis ex phantasmate abstrahitur, qua per intellectum concipiuntur primo primi conceptus intelligibilis entis scilicet, et unius, veri et boni etc... » lesquels incluent l'idée de Dieu de la façon que nous avons dite. Cf. la suite et 9, p. 370.

[1] *Summ.* 24, 7, 9, p. 370. Cf. 10, *ibid.* « *In omnibus... generalibus intentionibus rerum, cum aliquam illarum intelligis simpliciter, ut ens, verum, bonum, primo Deum intelligis, etsi non advertis, et quantum steteris in illo simplici intellectu, tantum stas in intellectu Dei. Si autem modo aliquo quod simpliciter conceptum est, determines, statim in intellectu creaturae cadis* », selon SAINT AUGUSTIN, *De Trinit.*, VIII, 2, 3, P. L. 42, 949. « ... *Deus veritas est... cum audis veritas est, noli quaerere quid sit veritas : statim enim se opponent caligines imaginum corporalium... ecce in primo ictu quo velut coruscatione perstringeris, cum dicitur : « Veritas » mane si potes ; sed non potes, relaberis in ista solita et terrena...* Encore cela n'écarte-t-il point absolument l'idée de Dieu, ainsi qu'on l'a expliqué (*supra*, p. 25, n. 1).

[2] *Itiner. mentis in Deum*, c. 5, 3-5 (éd. Quaracchi, t. V, pp. 308-309). « *Volens igitur contemplari Dei invisibilia quoad essentiae unitatem, primo defigat aspectum in ipsum esse, et videat ipsum esse adeo in se certissimum, quod non potest cogitari non esse, quia ipsum esse purissimum non occurrit nisi in plena fuga non-esse sicut et nihil in plena fuga esse. Sicut igitur omnino nihil nihil habet de esse, nec de eius conditionibus, sic e contra ipsum esse nihil habet de non-esse, nec actu nec potentia, nec secundum veritatem rei, nec secundum aestimationem nostram...* » L'être est compris

ploration des œuvres de l'école franciscaine révélerait-elle d'autres corcordances.

4. L'« an sit Deus » devant l'intelligence humaine

Il semble qu'après ce que nous venons de dire, la tâche de l'apologiste se réduise au minimum, et consiste simplement à dégager de l'idée de Dieu, innée en tout esprit, l'évidence de son existence. Nos analyses imposent, en effet, cette conclusion. Avant de la développer, pourtant, nous tâcherons de préciser encore, s'il est possible, la nature de l'*idée de Dieu*, précédemment décrite, en l'opposant au contenu de la pensée point tout à fait identique, qu'évoque, pour la plupart, le *terme* : *Dieu* [1].

---

avant le non-être, et l'être en acte avant l'être en puissance... « *esse igitur est quod primo cadit in intellectu, et illud esse est quod est purus actus. Sed hoc non est esse particulare quod est esse arctatum, quia permixtum est cum potentia, nec esse analogum, quia minime habet de actu, eo quod minime est. Restat igitur quod illud esse est esse divinum. Mira igitur est caecitas intellectus qui non considerat illud quod prius videt, et sine quo nihil potest cognoscere. Sed sicut oculus intentus in varias colorum differentias lucem per quam videt caetera non videt, et si videt, non advertit ; sic oculus mentis nostrae intentus in entia particularia et universalia, ipsum esse extra omne genus, licet primo occurrat menti, et per ipsum alia, tamen non advertit... Vide igitur ipsum purissimum esse, si potes, et occurrit tibi, quod ipsum non potest cogitari ut ab alio acceptum...* » etc. Cf. c. 6, 2, p. 310, l'application du même procédé au concept du bien. Les notes des éditeurs (*loc. cit.*, pp. 315-316) nous paraissent un peu trop atténuer la portée de ces textes, en n'y trouvant que l'expression d'une connaissance synthétique et *résolutive*. Il s'agit bien, pensons-nous, de la connaissance immédiate et *appréhensive*, qui comporterait toutefois chez Bonaventure comme chez Henri deux phases inégalement distinctes. Le P. Daniels interprète le passage — contre toute vraisemblance, — dans le sens d'une expérience mystique (*op. cit.*, pp. 144-153).

[1] Citons rapidement les principales questions sur quoi va se fonder la suite de cette étude : Art. 22 (*De Deo an sit, in comparatione ad nostram notitiam*). Q. 1. *Utrum Deum esse sit cognoscibile ab homine.* Q. 2. *Utrum Deum esse sit homini notum naturaliter et per se.* Q. 3. *Utrum contingat cogitare Deum non cogitando eum esse.* Q. 4. *Utrum esse Deum sit homini demonstrabile ex creaturis.* Q. 5. *Utrum esse Deum possit fieri notum, homini alia via quam ex creaturis.* Q. 6. *Utrum contingat aliquid intelligere circa creaturam esse non cointelligendo Deum esse.* Art. 24, q. 3. *Utrum eadem cognitione cognoscatur de Deo an sit et quid sit.* Art. 30, q. 3 *Utrum Deus possit cogitari non esse.* Le P. Daniels ne cite, de tout ce vaste ensemble, que la conclusion de 22, 2, isolée des analyses qui la nuancent ; et 21, 1, dont le lien à notre sujet est des plus ténus (*op. cit.*, pp. 79-81). Nous ne nous étonnerons pas qu'il déclare l'opinion d'Henri impossible à déterminer (p. 122).

Nous montrerions, si nous en avions le loisir, que la métaphysique d'Henri pratique inconsciemment une méthode idéaliste, qu'elle débute par l'examen des *objets de pensée*, quels qu'ils soient, et tâche à reconstruire le réel, par l'analyse et le classement de ces objets. Ceux-ci peuvent n'offrir rien d'autre qu'une modification de la faculté pensante, une imagination subjective, sans appui extramental ; exemple : la notion de chimère. Ce sont *concepts*, si l'on veut, signifiables par un *nom*, et susceptibles d'une *définition nominale* (*quid dicitur per nomen*), mais en aucune manière, des *essences* véritables, intrinsèquement possibles. D'autres contenus de la pensée se présentent à celle-ci doués des caractères objectifs d'être, de chose, d'unité, etc., à quoi nous avons fait correspondre — au sens précis du mot — les premiers concepts. De tels objets assurent à l'intellect la portée extramentale de ses appréhensions. Ce sont essences possibles, douées quoi qu'il arrive d'un *esse essentiae*, exprimables par là même en une *définition réelle* (*quid est res*), et capables enfin d'exister actuellement (*esse existentiae*), quoiqu'elles puissent fort bien n'exister point [1].

Le *nomen* qui n'est que cela ne désigne rien d'autre qu'un absolu non-être. Le *nomen* qui correspond à une essence, la présente initialement à la pensée sous une forme extrêmement générale, qui sert de point de départ à l'enquête touchant la nature et l'existence de cette essence. Le problème de sa nature se scinde à nouveau en deux questions distinctes, dont l'une cherche si l'objet conçu mérite proprement la qualification d'essence (*si est, de incomplexo* — par opposition à l'existence actuelle, *si est, de complexo*), et la seconde, en cas de réponse affirmative, quelle est cette essence (*quid est*). On conçoit d'ailleurs que ces deux questions se fassent suite, et que la position d'un objet au titre d'essence, n'aille point sans une intuition confuse de sa nature [2].

---

[1] *Summ.* 24, 3, 5-12, pp. 355-356. Nous nous réservons de reprendre et d'établir ces assertions en un travail ultérieur. Le lecteur comparera la notion cartésienne de l'*esse objectivum*, ainsi que l'opposition des *idées innées* aux *idées factices ou adventices*, dans la 3e *Méditation*. Cf. GILSON, *Le rôle de la pensée médiévale dans la formation du sujet cartésien*, pp. 203-207.

[2] *Summ.*, *loc. cit.* Sur l'opposition du *si est de incomplexo* et du *si est de complexo* — qui mériterait un plus long commentaire — voir encore *Summ.* 22, 1, 5, p. 329 ; 3, 4, p. 335 ; 30, 3, 8, p. 459.

Appliquons ces distinctions au cas de la connaissance de Dieu. Nous savons que l'intuition distincte de la nature divine, en son être intime, demeure réservée à l'autre vie, que néanmoins une appréhension plus générale de l'Etre Premier, sous l'un ou l'autre de ses attributs substantiels, ne nous est point refusée dans l'état présent. Cette notion de Dieu, sous l'aspect de l'Etre ou du Bien Imparticipés, rentre malgré sa généralité dans le groupe des notions réelles. qui font voir avec plus ou moins de précision, *ce qu'est une chose*. Rappelons encore que la notion susdite, encore qu'inévitablement présente à l'intellect, n'est point nécessairement *aperçue* par celui-ci, mais le plus souvent obscurcie par l'intérêt que nous vouons aux choses créées [1].

Or, cette ignorance relative de la plupart des hommes touchant le Premier Principe, ne les empêche point de parler unanimement de *Dieu*, et de s'entendre apparemment sur le sens de ce *mot*. Que signifie-t-il donc pour eux ? Il signifie, répond Henri avec saint Augustin, « une certaine nature particulièrement excellente », sans que soient précisées, le moins du monde, les conditions, la nature particulière de cette excellence [2]. Aussi voit-on que, d'accord, en principe, sur la notion de Divinité, les hommes cessent de s'entendre lorsqu'il s'agit de décider quelle catégorie d'êtres y correspond. Chacun, selon son degré d'intelligence ou de noblesse morale, apporte une conception particulière de ce qu'il y a de meilleur ; il en est qui mettent par-dessus tout les biens matériels, et divinisent le ciel, les astres, le monde, ou bien encore tel personnage hypothétique qu'ils se représentent sous un aspect humain, ou supra-humain. Ils ne répugnent point d'ailleurs à multiplier les dieux ainsi conçus, en partageant entre eux l'excellence et la puissance. D'autres s'élèvent à l'idée d'un Dieu Immatériel et même d'un Dieu Immuable, supérieur à tout ce qui reste soumis au changement, dans le monde des esprits. Ces

---

[1] Lire de nouvelles mentions de ces oppositions : *Summ.* 24, 3, 15, p. 357 ; 5, 6-9, p. 360 ; 22, 2, 13, p. 333 ; 3, 5-6, p. 335 ; 6, 4-6, p. 345 où le caractère réel de l'idée de Dieu se trouve excellemment mis en lumière.

[2] *De Doctr. christiania*, c. 6, P. L. 34, 21. « *Non... revera (Deus) in strepitu istarum duarum syllabarum ipse cognoscitur ; sed tamen omnes latinae linguae scios, cum aures eorum sonus iste tetigerit, movet ad cogitandam excellentissimam quandam immortalemque naturam.* » Cf. *Summ.* 24, 3, 14, p. 356 ; 5, 7, p. 360 ; 6, 16-18, pp. 365-366 ; 22, 2, 5-6, p. 331 et 12-13, p. 333 ; 30, 3, 13-14, p. 460.

divergences considérables n'empêchent point la communauté du point de départ : *Hoc omnes Deum consentiunt esse quod caeteris omnibus ante rebus ponunt* [1]. Une telle notion de Dieu — est-il besoin de la dire? — offre tous les caractères d'une notion nominale. Loin d'exiger, en tant que telle, l'existence de son objet, elle ne livre même point avec certitude un objet *réellement* possible, et doué des propriétés objectives que comporte toute essence. Il est vrai qu'une question se pose alors avec laquelle l'histoire des religions n'a pas cessé d'être aux prises, et que la constance, que mettent les hommes à former une même notion, apparemment inconsistante, ne laisse pas de paraître étrange. Henri répond qu'en effet la notion commune dont nous parlons ne doit pas être tenue pour première en droit, mais issue d'une dégradation au sein de la foule de l'idée de Dieu découverte par les sages [2]. Cela n'empêche point qu'elle soit première en fait, psychologiquement et socialement, et que la recherche de Dieu se voie donc imposer les voies habituelles de l'investigation humaine : partant d'un contenu de pensée signifié par un nom, nous devons vérifier et déterminer sa qualité d'essence, en même temps que ses titres à l'existence [3].

---

[1] *De Doctr. christ.* c. 7, 22 ; *Summ., loc. cit., passim.* Il est curieux qu'Henri interprète dans le sens d'une *connaissance nominale* de Dieu, l'un des textes augustiniens dont saint Anselme semble s'être inspiré pour définir son *idée* de Dieu (*id quo majus cogitari non potest*). Voir J. VERGNES, *Les sources de l'argument de saint Anselme* (*Rev. Sciences Religieuses*, 4, 1924, pp. 576 ss.).

[2] *Ibidem.*

[3] *Summ.* 24, 3, 5-12, pp. 354 ss. et 14, p. 356. « *... quia quaerens et investigans ex creaturis ductu naturalis rationis an Deus habeat esse... necesse habet prius scire quid intelligitur hoc nomine Deus.* » Cf. SAINT THOMAS, *S. Theol.* I, 2, 2, *ad secundum* « *ad probandum aliquid esse, necesse est accipere pro medio quid significet nomen* ». Rappelons d'autre part que la recherche du *si est de incomplexo* et celle du *quid est*, n'en font proprement qu'une, particulièrement dans le cas de Dieu qui est la simplicité même (*Summ.* 24, 3, 17 et 19, p. 357). — Nous avons opposé jusqu'ici, en les qualifiant — conformément à l'usage d'Henri — de *generalis* et de *specialis* ou *propria* la connaissance de Dieu en ses attributs et la vision face à face. Nous ne nous attarderons guère, dans les pages qui vont suivre, au cas de cette dernière. Il est trop clair que connaissant Dieu en sa nature intime, on connaît en même temps qu'il existe (*Summ.* 24, 3, 18, p. 357), que la proposition Dieu est donc immédiatement évidente aux Bienheureux (22, 2, 13, p. 333), qui ne peuvent séparer de l'intuition de Dieu, l'intuition de son être (22, 3, 5, p. 335). Or, à ne considérer que la connaissance de Dieu, en cette vie, l'antithèse d'une *cognitio generalis, confusa, indeterminata, in universali...* et d'une *cognitio specialis, distincta, determinata,*

Ces remarques préliminaires, que nous réduisons à l'essentiel, permettent de résoudre aisément trois questions souvent débattues dans les années qui séparent saint Thomas et Duns Scot. Nous laisserons à chacune son énoncé latin :

1° *Utrum eadem cognitione cognoscitur de Deo an sit et quid sit* [1]. — La notion nominale de Dieu, répétons-le, n'implique point avec évidence le caractère existentiel, ni même quidditatif de son objet [2]. Au contraire, l'idée de Dieu met ceux qui la contemplent en présence d'une essence, et peut-être d'une existence. La même connaissance, numériquement une, fait-elle atteindre ces deux termes ? La réponse variera selon la sorte de connaissance dont on entend parler. Rien n'empêche de concevoir actuellement avec une distinction relative la nature de l'Etre Divin, sans concevoir, du même coup, qu'elle comprend l'existence [3]. Mais cette conclusion, valable pour la connaissance *actuelle*, ne se doit point étendre au cas de la connaissance *habituelle*, en sorte que rendu attentif au contenu de celle-ci, et prenant en considération l'existence possible de Dieu, l'homme n'en peut plus méconnaître le lien à son essence, ni concevoir Dieu

---

in particulari trouve à s'appliquer d'une nouvelle manière pour opposer la notion nominale et l'idée proprement dite de Dieu. (*Summ.* 22, 2, 12-13, p. 334 ; 30, 3, 12-13, p. 460 ; 24, 3, 14-15, pp. 356-357 ; 24, 5, 7, p. 360. « ... *una generalissima qua cognoscitur simplicitur quod* (*Deus*) *est optimum in eis quae sunt... qua scitur quid dicitur per nomen, non quid est res ; alia specialis qua cognoscitur quod optimum est, et caeteris praeeminens, et cum hoc quae sunt conditiones praeeminentiae, videlicet quod habet omnem rationem perfectionis...*). L'idée de Dieu, à son tour, sera qualifiée de *distincta* ou *indistincta*, selon que discernée ou non de l'idée des créatures. (*Summ.* 24, 3, 15, p. 357 ; 22, 3, 6, p. 335). Enfin la proposition *Dieu est* peut être connue *in generali*, c'est-à-dire inconsciemment, ou consciemment et *in speciali*, de quelque façon nominale ou réelle qu'on se représente Dieu, en la formulant. (22, 2, 5, p. 331 ; 6, 4-6, p. 345). Cet usage multiple et point toujours cohérent d'une même gamme d'oppositions risque d'introduire dans l'interprétation de la *Somme*, des confusions contre lesquelles nous tenions à mettre en garde.

[1] *Summ.* 24, 3. Cf. 22, 3.

[2] *Summ.* 24, 3, 14, p. 356. « ... *bene contingit scire de Deo quid dicitur et intelligitur per nomen, intellectu confuso et indeterminato, non sciendo si sit Deus, quocumque modo intelligatur si est... sive de incomplexo, sive de complexo.* »

[3] *Ibid.* 15, p. 357 : « *potest enim aliquis* actuali cognitione *concipere in aliquo generali attributo id quod Deus est, vel cognitione indistincta, ut intelligendo bonum simpliciter, vel distincta, intelligendo bonum non participatum, sed per essentiam bonum... non concipiendo* insimul *in haerentiam esse ad ipsum...* » Cf. 22, 3, 6, p. 335.

comme n'existant pas. Qu'est-ce en effet que se représenter Dieu distinctement, en cette vie, sinon le penser sous l'aspect de la Bonté, de la Sagesse Imparticipées d'une essence qui est à elle-même son être et surpasse en grandeur, selon la formule d'Anselme, tout ce qu'il est possible de concevoir ? Un tel sujet comprend nécessairement l'existence au nombre de ses prédicats, et supposé même que l'on fasse, pour un moment, abstraction de ceux-ci, comment en viendrait-on à les nier jamais [1] ?

S'étonne-t-on de cette dissociation opérée par la connaissance actuelle, entre des notes intimement unifiées au sein de l'Etre Divin — et jusqu'au sein même de la notion habituelle que nous avons de lui ? Elle s'explique, répond Henri, par notre façon bien imparfaite de penser Dieu. Nous avons dit que chaque ordre de perfections réalisées dans le créé, éveillait, en notre pensée, l'idée des mêmes perfections sous un mode absolu et imparticipé ; et qu'en ces notions du Bien, du Beau Substantiels, etc., s'exprimaient les attributs divins. Un progrès nouveau de notre connaissance unifie ces attributs au sein de l'essence divine, conçue sous la forme d'un *Esse* parfaitement simple. Ainsi, sommes-nous assurés que la Bonté n'est point autre chose, en Dieu, que la Beauté, et que pensant l'une, nous pensons nécessairement l'autre. Cela n'entraîne cependant point que concevant la Bonté Divine, *en tant que Bonté*, nous concevions du même coup la Beauté, *en tant que Beauté*. Pareillement, qui pense l'essence divine, pense virtuellement son existence, et ne peut ignorer absolument, ni surtout nier celle-ci. Mais l'identité de l'essence et de l'existence au sein de l'Etre Suprême, n'empêche point que nous formions,

---

[1] *Op. cit.* 16, p. 357. « *Si enim intelligens quid est Deus in eius quantum cumque generali attributo,* advertat de eius esse *impossibile est intelligere vel cogitare quid est Deus, quin simul sogitaretur esse, quia praedicatum cogitatur in subjecto, et secundum hoc, Deus non potest cogitari non esse... Cogitans enim bonum vel sapiens vel aliquid huiusmodi sub ratione qua convenit Deo, scilicet cognitione distincta qua Deo soli convenit illud concipiendo, cogitat sub ratione qua est bonum non participatum, sed per essentiam qua est suum esse et sua existentia, et quo maius excogitari non potest...* » Cf. 22, 3, 6, p. 335. Le cas de l'idée de Dieu à son stade indistinct et inconscient laisse Henri hésitant. Dieu n'y est pas distingué des créatures lesquelles n'incluent point leur existence (24, 3, 16). Cependant l'intelligence confuse d'un objet suppose l'intelligence confuse des notes qui le constituent (22, 3, 6).

de l'une et de l'autre, des *raisons* distinctes, qui les présentent séparément à notre attention [1].

On voit jusqu'à quel point, selon une façon de voir commune aux défenseurs de l'argument anselmien, Henri fait de l'existence, en Dieu, un prédicat quelconque, analogue, par exemple, à la Bonté, et affirmable de l'essence, dans les mêmes conditions que cette dernière. Présupposé capital de toute preuve ontologique, que les critiques de saint Thomas et de Kant ont assez mis en évidence [2] ;

2° *Utrum Deum esse sit homini notum naturaliter et per se* [3] — On sait que saint Thomas, jugeant l'argument anselmien, en fonction de sa propre noétique, crut y trouver la thèse d'une *existence de Dieu, naturellement connue, et évidente par elle-même.* On a remarqué déjà qu'une telle interprétation, encore que soutenable dans l'abstrait, ne tenait point assez de compte du travail intérieur qui prépare chez Anselme — non moins que chez Descartes, — l'intuition de Dieu [4]. Les contemporains de saint Thomas se laissèrent imposer, en général, le dilemme formulé

---

[1] *Summ.* 22, 3, 6, p. 335 ; 7, pp. 335-336. « ... *licet omni modo quo homo intelligit Deum, intelligit eius esse, quia ipse non est nisi esse, sicut intelligens Dei bonitatem, intelligit eius sapientiam, quia idem sunt in eo bonitas et sapientia, quia tamen sicut est alia ratio bonitatis et sapientiae, ut intelligens eius sapientiam sub ratione sapientiae, non oportet quod simul intelligat eius bonitatem sub ratione bonitatis, sic quia est alia ratio Deitatis, alia vero esse eius, intelligens Deum sub ratione Deitatis, non oportet quod simul eum intelligat sub ratione esse, quia sub alia ratione intelligimus in Deo quod est ens et ipsam essentiam, et ejus esse...* »

[2] Saint Thomas, *Summ. c. Gent* I, 10 ; *Summ. Theol.* I, 2, 1. Kant, *Critique de la Raison pure*, trad. Barni-Archambault, t. II, pp. 130 ss.

[3] *Summ.* 22, 2, Cf. 22, 6. Voir saint Thomas, *I Sent.* d. 3, q. 1, a. 2 ; *S. c. Gent.*, I, 10-11 ; *De Verit.* q. 10, a. 12 ; *S. Theol.* I, 2, 1 ; Albert, *S. Theol.* I, tr. 3, q. 17 (Daniels, *op. cit.*, pp. 66 ss.) ; Gilles de Rome, *I Sent.*, d. 3, q. 1, a. 2 (*ibid.*, p. 72) ; Gautier de Bruges, *I Sent.*, d. 2 (éd. Longpré, *Arch. Hist. Litt. Doctr. M. A.* t. VII, 1932, p. 264) ; Guillaume de la Mare (*ibid.*, p. 264) ; P. J. Olivi, *Quaest. in II*^{um} *librum Sentent.*, t. III, éd. Jansen, Quaracchi, 1926, pp. 517 ss. ; Richard de Middleton, *Sent I*, d. 3, a. 1, q. 2. (Daniels, *op. cit.*, p. 84) ; Nicolas Occam, *I Sent.*, d. 3, p. 2 et Guillaume de Ware, *Quaest. super libr. Sent.* q. 21 (inédits cités par Daniels, pp. 82 et 92). Nous ne nous ferons point scrupule de citer certains de ces textes d'après l'édition qu'en a faite le P. Daniels, car outre que nos lecteurs trouveront plus aisément l'ouvrage de ce dernier, que les anciennes éditions de la renaissance, le P. Daniels rectifie le texte de celles-ci d'après de nouveaux manuscrits.

[4] Gilson, *Le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, pp. 217 ss.

par lui, soit qu'ils se rangeassent à l'avis du docteur dominicain, soit qu'en leur attachement à saint Anselme, ils crussent devoir tenir — en de certaines limites — l'existence divine pour *res per se nota* [1]. Henri critique cette dernière opinion avec une vivacité inattendue.

Sans doute ne conteste-t-il point qu'une notion confuse de l'existence de Dieu soit innée en tout esprit, puisque les choses créées ne se pensent, selon lui, qu'en l'extension des concepts d'être, de vrai, etc... et que de tels concepts supposent à leur tour le concept de l'Etre et du vrai Substantiels. Sans doute, encore la volonté ne poursuit-elle un bien, qu'en l'espoir de la Béatitude, qui n'est point autre chose que Dieu [2]. Allons plus loin : l'attribution de l'existence à un objet quelconque, se double nécessai-

---

[1] Citons parmi ceux-ci Gilles de Rome, Gautier de Bruges, Nicolas Occam, et parmi leurs contradicteurs, disciples de saint Thomas : Richard de Middleton.

[2] *Summ.* 22, 2, 5 et 6, p. 331. « ... *cognitio essendi Deum naturaliter nobis inserta est, quia in primis conceptibus, cum intelligimus ens, unum, aut bonum simpliciter, in generali intelligimus Deum sub quadam confusione, sicut ex parte affectus naturaliter omnes in volendo quodcumque bonum, volunt esse beati, et in hoc saltem in universali primum et summum bonum quod Deus est...* » L'idée d'un Dieu *voulu*, et partant vaguement connu, quoique non identifié, sous l'aspect de la Béatitude, se retrouve chez SAINT THOMAS (*S. c. Gent.* I, 11, ad 4^{um} ; *S. Theol.* I, 2, 1, ad 1^{um}). Le même auteur expose en plusieurs passages, la thèse d'une connaissance *intellectuelle* immédiate et confuse de Dieu au sein des choses, qui semble le rapprocher tout à fait de Henri de Gand. L'existence de Dieu, *per se nota quant à soi*, explique saint Thomas, l'est aussi, en un certain sens, *quant à nous*, savoir « *secundum suam similitudinem et participationem... nihil enim cognoscitur nisi per veritalem suam quae est a Deo exemplata ; veritatem autem esse est per se notum* ». (*I Sent.* d. 3, q. 1, a. 2.) « *Omnia cognoscentia cognoscunt implicite Deum in quolibet cognito. Sicut enim nihil habet rationem appetibilis nisi per similitudinem primae bonitatis, ita nihil est cognoscibile nisi per similitudinem primae veritatis.* » (*De Verit.* q. 22, a. 2, ad 1^{um}.). On devine cependant ce qui continue d'opposer les deux auteurs ; l'un et l'autre admettent que la connaissance du créé ne va point sans quelque connaissance du Créateur. Mais c'est le créé d'abord connu qui révèle quelque chose du Créateur, aux yeux de saint Thomas ; au lieu que la connaissance de Dieu est première absolument dans la doctrine d'Henri. La remarque de saint Thomas reparaît — point toujours avec faveur — chez de nombreux auteurs de la fin du XIII^{e} siècle. (PIERRE DE TARENTAISE, *I Sent.* d. 3, q. 1, a. 2 ; GILLES DE ROME, NICOLAS OCCAM, RICHARD DE MIDDLETON, GUILLAUME DE WARE, *loc. cit.* ; DANIELS, *op. cit.*, pp. 70, 73, 82, 85, 100 ; GAUTIER DE BRUGES, *loc. cit.*, p. 264. — Toutefois Gautier, Richard et Guillaume paraissent plus proches d'Henri que de saint Thomas.)

rement, en notre esprit, de l'affirmation, non remarquée il est vrai, de l'existence de Dieu. Car prononcer qu'*une chose est*, c'est sans doute avoir devant l'esprit, avec le rapport qui les relie, l'essence et l'existence de cette chose ; mais celles-ci ne se peuvent concevoir qu'au prix d'une référence inconsciente à l'essence et l'existence divines. Et comme le lien qui rattache deux termes se trouve nécessairement connu dans l'exacte mesure où sont connus ces termes, on comprend que tout jugement existentiel enveloppe une affirmation implicite de l'Etre Divin [1] ; mais une affirmation de ce genre n'impose point encore de réponse déterminée à la question précise : *Dieu est-il* [2] ?

A quelles conditions une proposition passe-t-elle pour évidente et connue par soi ? Ecartons tout de suite la distinction — formulée par saint Thomas — entre l'évidence *ex parte rei* et celle qui se définit *ex parte cognoscentis*. Car si l'on qualifie l'assertion *Dieu existe* d'évidente *en soi*, pour la raison que le sujet y inclut en effet le prédicat, il faudra déclarer pareillement évidente toute proposition vérifiée finalement par une démonstration. En vérité, l'évidence d'un jugement ne se mesure pas à sa certitude interne, mais à la promptitude d'acquiescement de l'intelligence qui le conçoit [3]. On nomme évidente, prononce Henri après Boëce, toute proposition qu'il suffit d'entendre formuler pour l'admettre ; soit que tous en comprennent l'énoncé et les termes, soit que les sages seuls soient capables de concevoir ces derniers : auquel cas, la proposition n'est évidente qu'à leurs yeux.

Distinguons donc deux classes d'énonciations évidentes, dont les unes, tels les principes généraux dont dépendent toutes les sciences, sont admises du commun des hommes, au lieu que les secondes, tels les principes premiers commandant une science particulière, ne se révèlent qu'aux sages. Mais notons bien qu'en l'un et l'autre cas, c'est de la mise en présence des termes que

---

[1] *Summ.* 22, 6, 3-5, pp. 344-345. « ... *in essentialibus praedicationibus in quibus praedicatum per se inest subjecto, non contingit cognoscere terminos, quin eodem modo quo ipsi cognoscantur, cognoscatur praedicatum inesse subjecto... igitur quicumque intelligit aliquod ens in creaturis esse, in generali intelligit Deum esse* » (n. 5).

[2] *Summ.* 22, 2, 5-6, p. 331 ; 22, 6, 6, p. 345.

[3] *Summ.* 22, 2, 7-10, pp. 332-333. Cf. saint Thomas, *S. c. Gent.* I, 11 ; *S. Theol.* I, 2, 1.

jaillit l'intuition de leur lien. On peut connaître ou ne pas connaître ces termes ; mais qui le connaît ne les peut point séparer [1].

Il est aisé d'appliquer cette doctrine au cas de la connaissance de Dieu, et de l'affirmation qui pose son existence. Une difficulté résulte, cependant, des contenus variables qu'éveille, en ma pensée, le terme *Dieu*, lorsque je prononce : *Dieu est*. Il peut ne suggérer rien d'autre que la notion toute nominale d'une nature très excellente et nous avons déjà remarqué qu'une telle notion n'implique pas l'existence de son objet. Il n'est donc pas évident que celui-ci existe [2].

Mais le terme *Dieu* peut signifier encore quelque chose de plus précis : pour les bienheureux, l'Essence qu'ils contemplent face à face ; pour les saints et les philosophes, grâce au secours divin, ou à la méditation rationnelle, une notion réelle, quoique lointaine de cette Essence [3], Dieu est alors pensé, avec plus ou moins de distinction, tel qu'il est en lui-même, et l'existence qui ne se sépare point de son essence, en devient connue au plus haut point (*notissima*). Ne semble-t-il pas, même, qu'elle soit à ce moment connue de soi et évidente, puisque perçue comme prédicat au sein du sujet Dieu ? C'est ce qu'avait pensé Gilles de Rome, qui partisan comme Henri d'une preuve ontologique, rangeait

---

[1] Cf. Boëce, *De Hebdom.*, P. L. 64, 1311. « *Communis animi conceptio est enunciatio quam quisque probat auditam. Harum duplex modus est : nam ita una communis est ut omnium hominum sit, velut si hanc proponas : si duobus aequalibus aequalia auferas, quae relinquuntur aequalia esse : nullus id intelligens neget ; alia vero est doctorum tantum... ut est : quae incorporalia sunt, in loco non esse, et caetera, quae non vulgus sed docti probant* », cité et commenté par Henri, *Summ.* 22, 2, 11, p. 333 ; de même par Gautier de Bruges, *loc. cit.*, p. 265, et Gilles de Rome, *loc. cit.* ; Daniels, *op. cit.*, pp. 73 ss. Henri et Gilles mettent en lumière la cause de l'extension plus ou moins grande de l'évidence, qui réside en l'extension plus ou moins grande de la connaissance des termes.

[2] *Summ.* 22, 2, 12, p. 333.

[3] *Ibid.*, 13, p. 333. « *Cognitione... determinata et in particulari est terminos illos* (*sc. propositionis :* Deus est) *cognoscere :* 1° *uno modo ex notitia rei visione aperta,* (cas de la vision béatifique)... 2° *ex instructione habita de ipsa re per studii diligentiam...* (cas des prophètes « *per sapientiam infu-* » *sam de Deo* » ; des philosophes « *per sapientiam de Deo ex rebus creatis* » *acquisitam* » — enfin, ajoute Henri) : 3° *ex simplici notitia rei per virtutem terminorum in tali evidentia ipsam rem significantium ut ultro judicent* (les bénéficiaires) *praedicatum includi in ratione subjecti.* » La connaissance nominale se peut faire, absolument parlant, si précise qu'elle en rejoint la chose en son être réel.

l'existence de Dieu dans les évidences du second groupe, dont la nécessité et les termes ne sont familiers qu'aux sages [1]. Et la position de Gilles est logique attendu que selon lui, le terme *Dieu* ou bien ne signifie rien du tout, ou bien signifie, pour ceux qui savent le comprendre, l'Etre nécessaire, plus grand que tout autre, dont l'essence inclut l'existence [2] ; mais ne voit-on point qu'en fondant sur une définition nominale, arbitrairement forgée par les doctes, la validité de sa preuve, Gilles compromet grandement celle-ci, et se coupe tout moyen d'échapper à la critique thomiste ? Plus profonde, la doctrine de Henri oppose au concept empirique ou *nomen* de Dieu, possédé par tous, l'*idée* proprement dite de l'Etre Divin, remarquée seulement d'un petit nombre. Il s'ensuit qu'à ses yeux, le mot *Dieu* désigne originellement pour tout le monde, *une nature très excellente*, et que la proposition *Dieu est*, énoncée d'une telle nature, revêt pour tout le monde encore un sens facilement intelligible, mais un sens non évident. Dira-t-on que le terme *Dieu* suggère aux sages, touchant l'Etre Divin, une notion plus pénétrante qui en fait voir l'existence ? La remarque est exacte, mais elle n'entraîne point encore que même, aux yeux des sages, la proposition susdite devienne *nota per se* ; car les sages commencent par mettre sous le mot *Dieu* la notion nominale commune, et ne parviennent qu'aux prix d'une longue méditation, à la connaissance distincte de l'Etre Divin ; va-t-on nommer évidente une thèse dont le bien-fondé n'apparaît qu'à la réflexion ? L'existence de Dieu s'exclut donc des évidences du second non moins que du premier groupe ; c'est-à-dire que, d'aucune manière, et pour personne, elle ne peut être dite évidente [3]. Ainsi Henri fait-il droit à la critique thomiste,

---

[1] *I Sent.*, d. 3, q. 1, a. 2. Cf. DANIELS, *op. cit.*, 73-75. De même GAUTIER DE BRUGES, *loc. cit.*, p. 265.

[2] *Loc. cit.*, p. 74. « *Licet de Deo non possimus scire* quid rei *possumus tamen scire* quid est quod dicitur per nomen, *et hoc scito, quia est ipsum esse, quia est aliquid quo majus cogitari non potest et huiusmodi, statim intelligimus ipsum esse, propter quod est per se notum...* » Même théorie chez Nicolas Occam qui s'inspire visiblement de GILLES (*loc. cit.*) ; au contraire, Guillaume de Ware critique l'opinion de Gilles, puis celle d'Henri, pour adopter, finalement, après quelques distinctions supplémentaires, une position voisine de celle du docteur gantois (*loc. cit.*, pp. 98 ss.). Tous ces auteurs s'accordent quant au fond, et ne diffèrent d'avis que touchant la définition précise du *per se notum*.

[3] *Summ.* 22, 2, 13-14, p. 333.

sans abandonner le moins du monde son souci d'une preuve ontologique. A la vérité, il met à écarter l'évidence prétendue, une insistance singulière, que l'on n'expliquerait point sans une intention polémique. Et l'adversaire visé n'est autre, croyons-nous, que celui qu'il rencontra, tout le long de sa carrière, savoir : Gilles de Rome [1] ;

3° *Utrum Deus possit cogitari non esse* [2]. — Cette troisième question renvoie naturellement au chapitre 3 du *Proslogion*, et invite à prendre en considération l'argument fameux développé en cet ouvrage. Aussi est-ce en la traitant que les docteurs du XIII^e^ siècle appréciaient la preuve anselmienne avant que saint Thomas ne proposât de celle-ci la formule que l'on sait.

---

[1] Comparez au *loc. cit.* de ce dernier, HENRI, *loc. cit.* 15, p. 334. « *Iterum ergo et iterum revolvendo sermonem dico quia etsi homo*, per studium summ *scire potest et intelligere hoc nomine Deus, significari id quo majus excogitari non potest, et ita quod non potest cogitari non esse, etiam si cum hoc* studio suo *sciat quod est purum esse, et ita quod non possit non esse, hoc nihil est ad faciendum propositionem per se notam, immo <ad> hoc quod dicatur propositio per se nota, oportet quod termini, scilicet subjectum et praedicatum ultro praetendant talem rem per se significari, ut omnes vel saltem sapientes statim terminis prolatis praedicatum inesse subjecto percipiant... Quare licet in rei veritate Deus sit suum esse, et id quo maius cogitari non potest, quia tamen hoc termini isti non praetendunt, etiamsi hoc ipsum mente* propter studium vel donum gratiae *perciperemus, propositio quae dicit Deum esse non potest aliquo modo propter hoc dici nota per se, et hoc maxime quia hoc nomen significat prima fronte quantum est de proprietate nominis divinam naturam in esse quodam confuso et in generali, et intelligendo divinam naturam tali modo, non oportet cointelligere ipsam esse.* » Cf. encore GILLES, *loc. cit.*, ad 4^um^. « ... *est per se notum non omnibus, sed sapientibus, et ideo nihil inconvenientis si stultus hoc negat.* » HENRI, 16. « ... *non est per se nota alicui nec stulto nec sapienti.* » Ce que nous savons des dates confirme notre hypothèse. Les premières questions du *Commentaire* de GILLES datent de 1276-1277. (MANDONNET, *La carrière scolaire de Gilles de Rome, Rev. sc. phil. et theol.* 4, 1910, pp. 480 ss. ; HOCEDEZ, *Richard de Middleton*, Louvain-Paris, 1925, pp. 461 ss. ; *La condamnation de Gilles de Rome, Rech. théol. anc. et médiév.*, 4, 1932, pp. 34 ss.) L'a. 22 de Henri doit être un peu postérieur, car l'a. 21 (4, 8, p. 323) cite le *Quodlibet I* qui est de Noël 1276, et l'a. 27 (1, 33, p. 413) le *Quodlibet III* qui est de Pâques 1278.

[2] *Summ.* 30, 3, p. 458. Cf. ALEXANDRE DE HALES, *Sum. Theol.* I, q. 3, m. 2 (DANIELS, *op. cit.*, pp. 31 ss.); ALBERT, *S. Theol.* I, tr. 4, q. 19, m. 2 (*ibid.*, p. 37); SAINT BONAVENTURE, *I Sent.*, d. 8, p. 1, a. 1, q. 2 et *Q. D. de Mysterio Trinitatis*, q. 1, a. 1 (éd. Quaracchi, t. I, 153 ss., t. V, 45 ss.) ; J. PECKAM, *I Sent.*, d. 2, q. 1 et MATHIEU D'AQUASPARTA, *Sent. I*, d. 2, q. 3 (inédits cités par DANIELS, pp. 40 et 51 ss.); GAUTIER DE BRUGES, *I Sent.*, d. 2 (édit. Longpré, *Arch. hist. doctr. litt. du M. A.*, 7, 1932, pp. 262 ss.); GUILLAUME DE WARE (*ibid.*, p. 462), etc.

Précisons d'abord, avec saint Anselme, qu'il ne s'agit point ici de penser seulement des mots, mais les choses qu'ils signifient [1], et avec saint Bonaventure, que la pensée dont on parle n'est point simple représentation, mais affirmation et jugement, *cogitatio cum assensu* [2]. A la question ainsi posée, l'école franciscaine répliquait que l'existence de Dieu, naturellement indubitable en soi, le devenait également pour l'intellect droit, tourné vers la Vérité, et qui possède ou acquiert de l'Essence Divine une notion fidèle, quoique lointaine ; au lieu que l'intellect tourné exclusivement vers le sensible, et aveuglé d'aventure par l'erreur et le péché, peut méconnaître la nature et l'existence de Dieu [3]. La solution d'Henri est d'une teneur pareille, encore que singulièrement plus précise, grâce à la distinction invoquée à nouveau, entre le *nom* et l'*idée* de Dieu.

L'idée de Dieu atteint un Absolu, dont plusieurs formules sont humainement possibles ; telles celles de l'Etre Imparticipé, de l'Etre par essence, de l'Etre souverainement vrai, enfin pour parler comme saint Anselme, de l'Etre tel qu'on n'en puisse concevoir de plus grand [4]. Chacune de ces formules représente une essence qui inclut l'existence, en sorte que cette essence, prise comme sujet, ne peut point être pensée sans le prédicat qu'elle implique, ni partant Dieu comme n'existant pas. Tel est le sens profond des démonstrations anselmiennes [5].

---

[1] *Summ.* 30, 3, 10, p. 459. « ... *Cogitare Deum non esse contingit dupliciter, ut distinguit Anselmus in* Prosl. *Uno scilicet modo cogitando vocem quam dicitur Deus non esse ; alio autem modo cogitando ipsam rem significatam per vocem...* » Suit une citation du *Proslogion*, c. 4, p. 16, éd. Koyré.

[2] *Summ.* 30, 3, 11, p. 459. Cf. saint Bonaventure, *loc. cit.*, p. 154, dont s'inspirent également Peckam et Mathieu d'Aquasparta (*loc. cit.*, pp. 49 et 62). Il va sans dire que rien n'empêche de se représenter Dieu et sa non-existence du moment qu'on ne prend pas parti touchant cette hypothèse, ou bien qu'on la repousse.

[3] Vue moyenne qui néglige les oppositions de détail. Saint Bonaventure, par exemple, soutient que l'existence de Dieu (au rebours de son essence) n'est jamais ignorée, puisque admise même par les idolâtres. Cf. Alex. Hales, saint Bonaventure, Peckam, Aquasparta, Gautier, *loc. cit.*

[4] *Summ.* 30, 3, 1-3, pp. 458-459. Le n. 1 cite *Proslog.* c. 3, p. 14, éd. Koyré.

[5] *Summ.* 30, 3, 12, p. 460. « *Si primo modo* [c'est-à-dire dans l'hypothèse de l'idée de Dieu], *nullus omnino potest cogitare Deum non esse, quia praedicatum... est de intellectu subjecti, et ita sic cogitans subjectum, necessario cogitat in ipso praedicatum... Nullus ergo intelligens rem quae Deus*

Mais Anselme, lui-même, ne conteste point absolument qu'une négation de Dieu soit possible en cette vie, du moment que l'Etre Divin n'est point vraiment compris sous l'aspect de l'*id quo majus cogitari non potest* [1]. Pareillement, dans la doctrine d'Henri, la notion seulement nominale de Dieu n'empêche pas de concevoir sa non-existence. Distinguons, à vrai dire, deux activités possibles de l'intellect, dont l'une ne s'inspire que de ses lumières propres, et n'affirme rien qui ne se trouve vérifié dans les choses, tandis que la seconde s'en remet à l'imagination du soin de juger, et tombe en les mêmes illusions que cette faculté. Dans le premier cas, l'intellect — s'il peut réserver sa réponse — n'affirmera point que Dieu n'existe pas, vu qu'une telle affirmation ne trouve nul fondement dans les choses ; dans le second cas, au contraire, l'intelligence conçoit Dieu imaginativement sur le modèle des créatures, avec la distinction d'essence et d'existence inhérente à celles-ci, et il n'y a point d'inconvénient à penser comme n'existant pas, un Dieu ainsi conçu [2]. Joignons qu'à côté

---

est, distincte et in particulari, potest cogitare cum assertione quia non sit quanquam verba dicat in corde suo. » Suit une citation de *Prosl.* c. 4, avec des références aux cc. 2-3.

[1] *Summ. loc. cit.*, 5-6, p. 459 ; 20, p. 44 qui cite *Prosl.* c. 4. « *Quod qui* bene *intelligit, utique intelligit idipsum* sic *esse, ut nec cogitatione queat non esse.* » Il est assez surprenant que Henri ne fasse point correspondre à sa distinction entre *notion nominale* et *notion réelle*, la distinction établie par saint Anselme entre *vox* et *res*. Il est vrai qu'aux yeux d'Henri, les deux connaissances dont nous parlons font connaître des *res*, encore que de nature différente, la seconde une *res* qui est une essence véritable, (*res a ratitudine*), la première un simple contenu de pensée (*res a reor, reris dicta*). Henri ne raisonne donc jamias sur le *mot* proprement dit au lieu qu'il semble imputer cette façon de procéder à saint Anselme (10, p. 459). Mais il est clair qu'en parlant de *vox cogitata*, (par opposition *à res cogitata*), l'auteur du *Proslogion* entend lui aussi un certain contenu de pensée, et non pas simplement le mot qui le suggère. Cf. c. 4 « *Nullus quippe intelligens id quod Deus est, potest cogitare quia Deus non est, licet haec verba dicat in corde, aut sine ulla,* aut cum aliqua extranea significatione. » En bref, le malentendu — s'il existe — réside tout entier dans la terminologie.

[2] *Summ.* 30, 3, 13, p. 460. « *Si secundo modo, tunc distinguendum est de cogitatione : aut enim sumitur cogitatio proprie pro actione partis intellectivae purae, quae in asserendo solummodo est verorum, aut pro actione intellectus phantastici et rerum ignorantia decepti. Primo modo, adhuc non contingit cogitare cum assertione Deum non esse : quia hoc in talis intellectus comprehensione cadere non potest, quia in rerum natura non potest esse. Secundo autem modo bene contingit ; intelligere enim in generali hoc nomine Deus significari solummodo quandam essentiam omnium nobilissimam, non cointelligendo in nobilitate eius includi rationem ipsius*

des négations explicites, il y a une façon implicite et plus subtile de nier Dieu, qui est de penser de lui quelque chose d'indigne [1].

5. La preuve métaphysique de l'existence de Dieu

Les analyses qui précèdent ont tâché de faire voir les raisons profondes, et point toujours évidentes, qui légitiment, dans le système d'Henri, l'entreprise d'une preuve ontologique. Peut-être convient-il ici de faire le point, en marquant avec précision la position de notre philosophe vis-à-vis de saint Thomas. Henri admet, comme ce dernier, que l'objet premier de toute connaissance *distincte* réside dans les choses sensibles ; que la nature de l'Etre Divin échappe donc originellement à l'*attention* de l'intellect ; qu'enfin le terme *Dieu* auquel tous donnent un sens quoiqu'il ne désigne rien de sensible, n'éveille d'abord rien

---

esse, bene potest intellectu phantastico et ignorante, intelligere Deum non esse, quia talis intellectus intelligit divinam essentiam, ad modum essentiae alicuius creaturae, ut videlicet cui esse abveniat, non quae sit ipsum esse. » Cf. des assertions semblables chez les franciscains déjà cités, et en général, la théorie augustinienne — et avicennienne — des deux faces de l'âme (J. Rohmer, *Sur la doctrine franciscaine des deux faces de l'âme*, *Arch. hist. doctr. litt. M. A.*, t. II (1927), pp. 73-78 ; Gilson, *Les sources gréco-arabes de l'augustinisme avicennisant*, *ibid.* IV (1930), pp. 57 ss.).

[1] *Loc. cit.*, 14-15, p. 460. Cf. saint Bonaventure et ses disciples, *loc. cit.* Nous n'avons pas caché, au cours de cette analyse, les rapprochements qui se laissent établir entre Henri et l'école franciscaine. Leur parenté relative n'en laisse pas moins intacte l'originalité de Henri, car si l'on voit invoquer ou exploiter par tous des principes analogues, Henri les décrit et les met en lumière mieux que tout autre, en adaptant étroitement à ces principes toutes ses solutions. Seul Gautier de Bruges énonce des opinions qui, parfois, rappellent de façon plus précise celles d'Henri : une distinction entre l'Etre Divin Illuminateur par son essence propre, et le même Etre, premier connu, sous les conditions générales d'être, de bonté, etc. (*loc. cit.*, pp. 263-264 ; cf., *supra*, p. 28, n. 1) ; une interprétation du *Deum esse per se notam*, proche de celle d'Henri, dans le fond sinon dans la forme (*loc. cit.*, pp. 264-265) ; enfin, touchant la possibilité de concevoir la non-existence de Dieu, un ensemble de distinctions qui rappellent à nouveau celles d'Henri (p. 262) : *ratio recta* et *ratio per malitiam depravata* ; *signans* et *res signata* ; connaissance de cette *res in generali* et *in speciali*. Mais la coïncidence n'est pas parfaite, et l'unité systématique de la doctrine de Henri ne se retrouve pas, sauf erreur, chez Gautier (lire sur la preuve de ce dernier, S. Belmond, O.F.M., *La preuve d'existence en théodicée d'après G. de B.*, *Rivis. Neoscol.* 25 (1933), pp. 410-425). Il faudrait, pour se prononcer, examiner à loisir le commentaire de Gautier, toujours inédit ; les *Questions disputées*, éditées par ailleurs ne touchent pas ces problèmes.

d'autre, en notre esprit, qu'une notion toute nominale, fruit de la tradition ou de l'habitude [1]. Deux manières s'offrent d'éprouver la valeur de cette notion ; l'une qu'adopte saint Thomas, commence par faire voir l'existence de son objet, pour n'en considérer qu'ensuite la nature : *quia ad probandum aliquid esse, necesse est accipere pro medio quid significet nomen, non autem quod quid est, quia quaestio quid est sequitur ad quaestionem an est* [2]. La seconde suit une route inverse et passant d'abord du *nomen* de Dieu, à l'*idée* de son essence, tâche à déduire de celle-ci la nécessité de son existence [3]. On réalise dans le premier cas une *démonstration par l'effet*, ou *a posteriori*, attendu qu'ignorant tout de Dieu, force nous est de partir, pour l'atteindre, des êtres qui le manifestent ; et cette démonstration, proportionnée au progrès de notre connaissance, renverse l'ordre réel des choses, puisque remontant de l'effet à la cause par le moyen du lien de dépendance qui les unit. La seconde hypothèse entraîne, au contraire, une *démonstration causale*, ou *a priori*, qui traitant l'existence à la façon d'une propriété quelconque, en cherche le fondement au sein de l'essence préalablement considérée [4].

Nous avons signalé quelles raisons interdisent à saint Thomas ce second parti, qu'Henri va faire sien. Le dissentiment des deux philosophes résulte du conflit de leurs noétiques. Portons à l'absolu le contenu du concept empirique de Dieu, qu'aurons-nous de plus ? Nous aurons précisé, du point de vue de l'empirisme thomiste, ce que l'on peut nommer, avec le P. Sertillanges, l'*hypothèse Dieu*, mais cette hypothèse construite par l'intellect au moyen de données sensibles, demeure encore à vérifier. Au contraire, lorsque dans le système d'Henri, nous passons du concept nominal d'une *nature très excellente*, à celui d'un *Absolu d'excellence* où l'existence se trouve inclue, nous n'avons pas

---

[1] Comparez *Summ. c. Gent.* I, 11 et *Henric. Summ.* 22, 2, 16, p. 334.

[2] *Summ. Théol.* I, 2, 2, ad 2^{um}.

[3] *Summ.* 24, 3, 5 ss., pp. 354 ss. ; cf. GAUTIER DE BRUGES, *loc. cit.*, p. 265. « (*Deum esse*)... *potest demonstrari* per rationes terminorum *aut per ejus effectus* » ; GILLES DE ROME, *I Sent.*, d. 3, q. 1, a. 3, p. 76 ; DANIELS « *Demonstrare Deum esse est declarare quid est quod importatur per hoc nomen Deus* ».

[4] Cf. SAINT THOMAS, *Summ. Theol.* I, 2, 2. (*Demonstr. per causam*, ou *propter quid, per effectum*, ou *quia.*) HENRIC. *Summ.* 22, 1, pp. 329-330 ; 22, 4, 5-7, p.. 337 ; 22, 5, pp. 341 ss. ; 25, 3, 19, pp. 390-391 (*dem. a posteriori a priori et a causa*).

sublimé hypothétiquement la nature primitivement conçue, mais rejoint l'*idée de Dieu*, bien différente de son *nomen*, et innée en notre esprit qu'elle éclaire en toutes ses démarches. Nous savons que cette idée, pour innée qu'elle soit, n'est point initialement remarquée, mais confondue avec celle du créé ; c'est pourquoi il faut pour l'en discerner un difficile travail intérieur : la preuve métaphysique en marque les étapes. Plus qu'en une preuve proprement dite, elle consiste en une sorte de méditation qui révèle à la conscience l'une de ses « données immédiates » [1].

Revenons maintenant à nos textes ; il y a, prononce Henri, trois moyens de s'assurer de l'existence d'une chose : soit qu'elle se présente concrètement à nos yeux, comme le feu frappe notre vue ; soit qu'en cas d'absence, nous connaissions si parfaitement sa nature que les conditions de son existence se manifestent en celle-ci : ainsi jugeons-nous de la nature du feu, sans nécessairement le percevoir ; soit qu'enfin telles choses dont l'existence est assurée, dépendent évidemment de celle-là même dont l'existence fait question : ainsi la fumée nous sert-elle à déceler le feu [2].

Les bienheureux jouissent de la présence de Dieu, contemplé face à face, et trouvent en cette présence la pleine garantie de son actualité ; par ailleurs, l'examen du créé révèle un lien de dépendance vis-à-vis de l'Incréé, et fonde donc des preuves *a posteriori*, qu'Henri conçoit de même façon que saint Thomas [3]. Reste à considérer le second des cas susdits, où l'essence d'un objet, connue au préalable, informe de son existence [4].

---

[1] Cf. saint Bonaventure, *Q. D. de Myst. Trinit.* I, 1, ad 13[um] (t. V, p. 51, Quaracchi). « *Huiusmodi ratiocinationes (scilicet probantes Deum esse) potius sunt quaedam exercitationes intellectus, quam rationes dantes evidentiam et manifestantes ipsum verum probatum.* » C'est dans le même sens qu'Henri réclame ici un *studium* insistant (*Summ.* 22, 2, 13-15-16, pp. 333-334).

[2] *Summ.* 22, 5, 5, p. 342. « *... tripliciter contingit scire de re aliqua an sit actu existens : uno modo ex praesentia ejus, ad modum quo scitur ignis esse praesens oculis. Alio modo ex cognitione naturae et essentiae ipsius rei, sicut homo cognoscit naturam ignis, absque eo quod videt eam in praesenti. Tertio modo ex collatione et dependentia existentiae aliorum ad existentiam ejus quod cognoscendum est esse.* »

[3] *Ibid.* Sur les preuves *physiques* ou *a posteriori*, voir *Summ.* 22, 4, pp. 337-341 : « *Utrum esse Deum sit homini demonstrabile ex creaturis?* » ; comparez la formule de cette démonstration (22, 4, 5-7, p. 337) à celle qu'en donne saint Thomas (*Summ. Theol.* I, 2, 2).

[4] *Summ.* 22, 5, pp. 341-344. « *Utrum esse Deum possit fieri notum homini alia via quam ex creaturis?* »

Encore faut-il que l'essence inclue, en effet, l'existence, et c'est ce qui ne s'observe en nulle des choses créées : je puis me représenter ces dernières sans savoir le moins du monde qu'elles existent, et même à supposer que je le sache par ailleurs, rien ne m'empêche de les concevoir comme n'existant pas. C'est pourquoi de l'essence créée, exclusivement considérée, on ne fera jamais sortir une existence. Nous savons qu'il en va tout autrement de Dieu dont la simplicité est si grande qu'en lui l'existence ne se distingue point de l'essence. Comprendre cette dernière en quelque mesure, c'est percevoir du même coup la nécessité de son existence et l'impossibilité de la nier. Une telle connaissance de l'essence divine est-elle possible en cette vie, dans l'ordre purement naturel ? Les analyses qui précèdent, permettent déjà de répondre par l'affirmative. Il y a donc une façon d'établir l'existence de Dieu, en partant du concept que nous avons de son essence [1].

Et nous savons déjà comment parvenir à ce concept. Avicenne à qui Henri prête, comme nous le dirons tout à l'heure, le dessein d'une preuve ontologique, donne comme point de départ à celle-ci les *propositions universelles d'ordre purement intelligible*. Or ces propositions, commente Henri, s'énoncent de l'être, du bien, et des autres propriétés générales que l'intellect conçoit les premières au contact des choses. La notion de l'être, du bien universel ne représente elle-même, comme nous l'avons vu, qu'un stade provisoire, qu'il faut dépasser, dans la recherche des fondements de notre connaissance, jusqu'à atteindre l'Etre et le Bien Absolus. Cet Absolu n'est rien de participé et subsiste donc en soi. C'est un Etre qui est pure existence, un Bien qui est pur jaillissement de bonté : au demeurant, Dieu même perçu confusément en sa perfection actuelle, ainsi que l'affirme saint Augustin, dont Henri rassemble ici les témoignages précédemment cités [2].

---

[1] *Loc. cit.*, 6, p. 342. « ... *Solum Deum possibile est scire esse, sciendo eius quidditatem et essentiam, quod scilicet talis sit quod in eo idem, sint essentia et esse, et per hoc scire in eius essentia quod sit necessaria existentia, ita quod non sit possibile intelligere eius essentiam, intelligendo cum hoc ipsam non existere in effectu... et hoc possibile est hominem scire et cognoscere de Deo ex puris naturalibus... Unde patet quod per hunc modum Deus cognoscitur esse, cognoscendo eius essentiam, quoad hoc quid eius essentia includit ipsum esse...* »

[2] *Loc. cit.*, 7, p. 342. « *Hoc, ut credo, intellexit Avicenna, cum dixit quod « possit homo scire Deum esse ex via propositionum universalium*

En résumé : conception avicennienne d'une priorité de l'être, de l'un, etc. dans notre connaissance, et d'une transcendance de ces notions simples vis-à-vis de l'expérience sensible ; possibilité reconnue par saint Augustin, d'une analyse des mêmes notions, qui discerne sous leur simplicité apparente l'intuition d'abord insoupçonnée de l'Etre et du Bien subsistants : tels sont les fondements essentiels d'une preuve métaphysique de l'existence de Dieu [1]. Celle-ci n'a donc point d'autre itinéraire à suivre, que celui-là même qui, dans la troisième partie de ce travail, nous a acheminés depuis le créé jusqu'à l'*idée* de Dieu. Cette idée n'est point *construite* par l'intellect, avec des données de fortune, mais possédée dès le principe, et simplement mise en lumière par la preuve. C'est pourquoi l'existence divine peut s'y trouver assurée et comme perçue.

Préciserons-nous une dernière fois la formule de cette idée, en indiquant les auteurs de qui Henri semble la tenir ? Nous savons qu'elle revêt en nous, deux degrés de distinction, dont l'un s'arrête à l'Etre Divin considéré successivement en l'Absolu de chaque attribut, au lieu que le second unifie ces attributs dans le concept d'une essence qui n'est qu'existence pure [2]. C'est saint Augustin qui, de l'aveu même d'Henri, suggère à celui-ci la doctrine d'un Dieu *premier connu*, sous l'aspect du Bien, ou du Vrai

---

intelligibilium non ex via testificationis sensibilium ». Sunt autem propositiones illae universales de ente, uno bono et primis rerum intentionibus, quae primo concipiuntur ab intellectu, in quibus potest homo percipere ens simpliciter, bonum aut verum simpliciter ; tale autem est necessario subsistens quid in se, non in alio participatum, et quod tale est ipsum esse est, ipsum bonum est, ipsa veritas est, ipse Deus est, secundum quod dicit Augustinus... » Suivent les textes augustiniens commentés dans la troisième partie de ce travail, *De Trinitate*, VIII, 2, 3 (P. L. 42, 949 — Dieu, Vérité Subsistante, cf. *supra*, p. 32, n. 1) ; 3, 4 (*ibid.*, innéité de l'idée du Bien Subsistant, p. 25, n. 3 ; p. 24, n. 2).

[1] *Loc. cit.* « *Et ita, cum secundum Avicennam et secundum rei veritatem, conceptus quanto sunt simpliciores, tanto sunt priores, et ideo « anum et res et talia statim imprimuntur in anima, prima impressione » quae non acquiritur ex aliis notioribus se » et secundum Augustinum intelligendo ens omnis entis, et bonum simpliciter omnis boni, intelligitur Deus ; ideo ex talibus conceptibus propositionum universalium contingit secundum Avicennam et Augustinum intelligere et scire Deum esse non ex via testificationis sensibilium, quod procul dubio verum est...* »

[2] Cf. *Summ.* 24, 3, 15-16, p. 357 ; 5, 8-9, p. 360 ; 6, 15-19, pp. 365-366 ; 7, 4, p. 368. Rappelons que saint Bonaventure s'était dirigé dans la même voie (cf. *supra*, p. 32, n. 2).

Subsistants. Et nous avons retrouvé, en effet, dans le *De Trinitate* des formules toutes proches de celles que propose notre philosophe. Mais l'esprit qui inspire ces formules est-il donc identique, de part et d'autre ? Henri se situe visiblement — avec saint Anselme, Malebranche, et d'autres penseurs plus proches de nous — dans la longue lignée des augustiniens à tendance *ontologiste* ; mais on a remarqué avec raison que leur interprétation de l'augustinisme méconnaissait le solide *réalisme psychologique* qui fait le fond de cette doctrine [1].

L'idée d'un Principe Premier dont l'essence inclut l'existence, et partant absolument nécessaire [2], fait ressouvenir d'Avicenne. Assurément, les spéculations du philosophe arabe touchant le possible et le nécessaire, se retrouvent chez tous les scolastiques du XIII[e] siècle ; mais nous cherchons ici s'il est permis de leur attribuer une portée *a priori*, et c'est ce que tous n'ont, de loin, pas pensé. Nous savons, qu'en tout état de cause, Avicenne suggère à Henri une noétique facilement accueillante pour la preuve ontologique, et nous avons souligné l'importance, à cet égard, de la conception avicennienne des *primae notiones*. Mais Henri ne prétend point que là se borne la filiation, et il pense trouver en certain texte de la *Métaphysique*, l'affirmation d'une preuve *a priori* de l'existence de Dieu [3]. Certes, la démonstration finale

---

[1] Cf. GILSON, *L'avenir de la métaphysique augustinienne*, (*Revue de Philos.*, 30, 1930, pp. 630-714).

[2] Voir *Summ.* 24, 3, 16, p. 357 ; 5, 8, p. 361 ; 6, 19, p. 366 ; 7, 4, p. 368 ; 22, 2, 15, p. 334 ; 30, 3, 2-3, p. 459.

[3] Voici ce texte (qu'Henri cite et commente, *Summ.*, 22, 5, 4 et 8, pp. 341 et 342 ; 25, 3, 19, p. 392) : AVICENN., *Metaphysic.* tr. 1, l. 1, c. 4 (Venise, 1495, p. 2 v° a, il est question, préliminairement, des rapports de la *Physique* et de la *Métaphysique*, qui se soutiennent l'une l'autre). « *Debes etiam scire quod in ipsis rebus est via qua ostenditur quod intentio huius scientiae non est ponere aliquid esse principium, nisi postquam probatum fuerit in alia scientia ; postea vero manifestabitur tibi inveniendo (?) quod nos habemus viam ad stabiliendum primum principium non ex via testificationis sensibilium, sed ex via propositionum universalium intelligibilium per se notarum quae facit necessarium quod ens habet principium, quod est necesse esse, et prohibet illud esse variabile, et multiplex ullo modo et facit debere illud esse principium totius, et quod totum debet esse per illud secundum ordinem totius ; sed nos propter infirmitatem nostrarum animarum non possumus incedere per ipsam viam demonstrativam quae est progressus ex principiis ad sequentia et ex causa ad causatum, nisi in aliquibus ordinibus universitatis eorum quae sunt sine discretione. Igitur ex merito huius scientiae in se est ut ipsa sit altior omnibus scientiis ; quan-*

qui se lit au livre VIII de cet ouvrage, ne s'élève du possible au nécessaire, qu'en s'élevant du même coup, du causé concrètement considéré, à sa cause, et semble donc se constituer suivant une méthode *a posteriori*. Mais il est remarquable qu'au seuil même de la *métaphysique*, la théorie du possible et du nécessaire se trouve développée déjà en ses grandes lignes, sans le secours des choses, par concepts [1]. La notion du nécessaire rentre, en effet, au dire d'Avicenne, dans les notions simples et indéfinissables, qui s'impriment dans la pensée, au choc de l'expérience, et une foule d'implications se laissent *a priori* déduire de son contenu : unité, simplicité, etc... [2]. En peut-on déduire aussi l'existence ? Nous sommes très frappé de ce qu'écrit, à ce sujet, M. Saliba [3]. En cas de réponse affirmative, le *necesse esse* se trouverait posé

---

tum vero ad nos posteriatur post omnes scientias. » Donc une fois adoptées en *métaphysique*, les conclusions de la *physique* touchant l'existence d'un Premier Moteur, la philosophie première établit l'existence, les attributs et la causalité universelle du Premier Principe par une méthode propre, qui ne se fonde pas sur l'examen du sensible, mais sur celui des propositions évidentes de l'ordre de l'intelligible. Nous savons déjà en quel sens Henri interprète l'assertion énigmatique, à la vérité du philosophe arabe. Celui-ci se réfère évidemment à des spéculations sur le possible et le nécessaire, et c'est du sens reconnu à celles-ci que dépend le sens de notre passage. Remarquons d'ailleurs qu'en terminant (*Sed non propter infirmitatem...*) Avicenne limite expressément, pour l'intellect humain, la possibilité d'une connaissance causale « *in aliquibus ordinibus...* » ce qui peut vouloir dire soit que cette connaissance ne s'applique qu'à certains ordres d'objets créés, isolés en quelque sorte de leurs rapports au tout ; soit, plus probablement, selon l'opinion d'Henri, qu'une connaissance de Dieu *a priori*, ne laisse pas de faire intervenir — d'une façon qu'il faudra déterminer — la connaissance des créatures et de leur hiérarchie.

[1] Au livre II du traité I, qui est l'introduction.

[2] *Tract.* I, 1. 2, cc. 1-3.

[3] *Etude sur la métaphysique d'Avicenne*, Paris, 1926, p. 113 (à propos de la démonstration du tr. 8). « A examiner attentivement la pensée du philosophe arabe, on voit aisément que l'être nécessaire dont on veut établir l'existence, est donné avant la démonstration même, en sorte que la preuve se réduit pour ainsi dire à une sorte d'exercice mental qui consiste en une sorte de vérification de l'hypothèse admise dès le commencement... Cet être nécessaire dont on veut établir l'existence, est donné dès le commencement de la démonstration, parce qu'il constitue chez Avicenne le point le plus essentiel, et le plus original du système. C'est pourquoi Avicenne ne cache pas ses tendances et ses sentiments à l'égard de ces preuves, et déclare que l'être nécessaire ne peut pas être connu par voie démonstrative (VIII, 4). Ne dit-il pas encore que l'être nécessaire n'ayant ni définition ni cause, ne peut pas non plus avoir de preuve, mais qu'il est au contraire, la preuve de l'ensemble de l'univers ? (*Ibid.*)

comme existant, à peu près, de même façon que la substance, dans le système de Spinoza — compte tenu, évidemment, des différences qui sautent aux yeux ; et l'on expliquerait l'attitude de saint Thomas, qui ne voulut point prendre à son compte la preuve avicennienne, sans lui donner d'abord, comme avait fait Maïmonide, une solide base cosmologique qui paraît maintenant superflue à quelques-uns [1]. Il nous suffit de poser la question.

Reste à signaler saint Anselme, dont on a vu qu'Henri accepte les conclusions essentielles. Les assertions du philosophe gantois n'accusent point, à vrai dire, une influence prépondérante du *Proslogion*, et sa preuve métaphysique semble dépendre beaucoup plutôt de saint Augustin et d'Avicenne. Mais Henri voit très bien la parenté de son procédé avec celui qu'emploie saint Anselme, et il ne manque jamais de citer l'*id quo majus cogitari non potest*, parmi les formules possibles de l'idée de Dieu [2]. Quoi de plus justifié, si l'*idée de Dieu* s'oppose justement à son *nomen*, en ce qu'elle représente non point une perfection quelconque, et la plus grande, qui existe *en fait*, mais une perfection absolue, et maximale *en droit* [3] ? Saint Anselme n'oppose-t-il pas de façon identique, l'*id quo majus cogitari non potest*, au *majus omnibus* sur quoi Gaunilon prétendait faire reposer sa preuve [4] ?

Observons encore qu'Henri semble laïciser, si l'on peut dire, la tentative du Prieur du Bec, laquelle suppose, dans une mesure, il est vrai délicate à déterminer, un point de départ et un secours surnaturels [5]. Henri ne conteste point qu'une méditation, assistée de la grâce, acquière sur l'essence et l'existence divines, des lumières singulières, où ne peut prétendre la raison naturelle, et il professe même, touchant la foi qui se fait intelligence, grâce à certain *lumen theologicum*, des théories attachan-

---

[1] Voyez sur cette question, les articles des PP. Gény, Sertillanges et Bouyges, dans la *Revue de Philosophie*, 24 (1924), 25 (1925), 32 (1932).

[2] A côté du *Bonum* ou *Verum Subsistens*, de l'*Esse purum*, etc. Cf. *Summ.* 22, 2, 15, p. 334 ; 24, 3, 16, p. 357 ; 30, 3, 12, p. 360.

[3] *Summ.* 22, 5, 9, p. 343 ; 30, 3, 13, p. 460 et surtout 24, 5, 7, p. 360 (cité *supra*, p. 36, n. 3).

[4] Cf. *Gaunilonis liber pro insipiente*, *passim* et *Anselm. Liber Apologeticus*, c. 5, p. 85, éd. Koyré. « *Non... idem valet quod dicitur majus omnibus, et quo majus cogitari nequit ad probandum quia est in re quod dicitur* » etc.

[5] Voir le ch. 1 du *Proslogion*.

tes, qu'il faudra bien étudier quelque jour [1], mais il distingue formellement ce mode de connaissance, de celui qui aboutit à la preuve métaphysique, et demeure, à ses yeux, d'ordre tout naturel [2].

Comment, en fin de compte, caractérise-t-il cette preuve ? Elle s'oppose irréductiblement aux preuves *a posteriori*, qui n'atteignent l'existence divine qu'en se fondant sur l'*existence* du créé. Doit-on la déclarer, pour autant, *a priori*, et telle qu'elle ne suppose, d'aucune manière, la connaissance des créatures ? Ce serait trop dire. La priorité de l'idée de Dieu en notre connaissance, n'empêche point que la pensée *distincte* se fixe premièrement, sur l'*essence* créée, et seulement en second lieu, sur l'Incréé, dont la notion est réellement impliquée en tout concept. Nous ne parvenons au Bien Substantiel qu'en passant concrètement par les biens contingents [3]. Et c'est de quoi conviennent explicitement saint Augustin et Avicenne [4]. On accordera donc à Averroès que Dieu, pas plus du reste qu'aucune quiddité intelligible, ne nous est connaissable sans le secours des créatures ; mais on ajoutera que les critiques formulées par le Commentateur à l'adresse d'Avicenne, n'atteignent pas vraiment ce dernier, qui est tout prêt à souscrire à la même thèse [5]. Une fois de plus,

---

[1] *Summ. art.* 6, pp. 106 ss. ; 7, 2, p. 122 ; *art.* 13, surtout 4, p. 231 ; 6, p. 235 ; 18, 3, p. 286 ; etc.

[2] *Summ.* 22, 5, 4, p. 341 ; 10, p. 343 et 22, 2, 13-16, pp. 333-334.

[3] *Summ.* 22, 5, 7-8, p. 342. « ... *est enim iste modus alius a via cognoscendi Deum esse testificatione sensibilium*, qua esse creaturae testificatur esse Dei... *non tamen est omnino iste alius modus a via cognoscendi Deum esse per creaturas, quia iste modus ortum sumit* a cognitione essentiae creaturae. *Ex veritate enim et bonitate creaturae, intelligimus verum et bonum simpliciter. Si enim abstrahendo ab hoc bono et illo, possumus intelligere ipsum bonum et verum simpliciter, non ut in hoc et in illo sed ut stans, Deum in hoc intelligimus...* » (Nous rappelons que l'*abstraction* ici mentionnée n'est point l'abstraction thomiste.)

[4] *Loc. cit.* suite. Henri cite d'Avicenne « *Sed non propter infirmitatem...* etc. » (p. 52, n. 3) et de saint Augustin « *Cum audis hoc bonum et illud bonum...* » (*De Trinit.* VIII, 3, 5, P. L. 42, 949 ; *supra*, p. 21, n. 1).

[5] *Summ.* 22, 5, 4, p. 341 : « ... *non est nobis omnino via ad probandum ipsum (Deum) esse, nisi ex sensibilibus neque etiam ad cognoscendum ipsius naturam et essentiam, neque aliqua alia circa intelligibilia sive sint naturalia, sive supernaturalia, multo tamen minus circa supernaturalia et maxime circa divina.* » Cf. 8, p. 342 ; 25, 3, 19, p. 392. Henri cite d'Averroès : *in I Physic. in fine* (t. IV, p. 22 v° b) et *in XII metaph.* (t. VIII, p. 138 r° b) où l'exigence formulée par Avicenne d'une preuve métaphysique de l'existence de Dieu, se trouve combattue. Henri fait porter la critique averroïste

Henri corrige la hardiesse de ses assertions, par des réserves inspirées de l'aristotélisme ; il n'est pas besoin d'ajouter que l'essentiel de cette dernière doctrine se trouve néanmoins sacrifié.

Il faudrait comparer, pour finir, du point de vue de leurs résultats, les preuves physiques et métaphysique, que nous venons constamment d'opposer, en leurs méthodes. On verrait que les premières, partant de la notion nominale d'une nature très excellente, établissent, en effet, son existence, mais ne révèlent, touchant cette nature, rien qui ne fût contenu dans notre notion initiale ; en sorte que l'existence même qu'on en vérifie, demeure provisoirement une existence de fait, peut-être adventice à l'essence ; au contraire, la preuve métaphysique n'établit l'existence divine qu'en en faisant voir le fondement dans l'essence, connue elle-même avec une distinction relative. Elle est donc incomparablement plus parfaite [1].

CONCLUSION

Nos recherches sur l'argument ontologique, tel que l'expose Henri de Gand, invitent à formuler, pour finir, quelques hypothèses sur le sens reconnu à cet argument par les docteurs du XIII[e] siècle, — Henri n'étant point tellement un isolé, que nos conclusions ne vaillent que pour lui seul. Nous rencontrons ici les assertions du P. Daniels, suggérées, il est vrai, à leur auteur

---

sur la prétention — faussement attribuée à Avicenne, par le commentateur — d'une preuve qui ferait entièrement abstraction des créatures, et croit réconcilier les deux philosophes, avec qui il se déclare lui-même d'accord. On comprend dès lors qu'Henri hésite à nommer *a priori* sa preuve métaphysique. Cette expression qualifie parfaitement, par exemple, une démonstration de l'unité divine, par l'essence préalablement connue ; l'existence n'est point vraiment déduite de l'essence, comme l'unité, mais c'est une même intuition qui atteint l'Essence Existante, et cette intuition ne laisse point de dépendre, comme nous l'avons vu, d'une connaissance préalable du créé.

[1] *Summ.* 22, 5, 9, p. 343. « *Et est ista via sciendi Deum esse multo perfectior quam secunda, licet ambae sint ex creaturis, quia in illa potest sciri Deus esse absque eo quod cognoscatur praedicatum esse de ratione subjecti, quod necessario scitur in ista. Et ideo in ista cognoscitur divina essentia, et quod sit Deus magis in particulari et distincte quam in illa ; in illa enim scitur solum quod est aliqua natura superior et prior omni creatura, absque eo quod sciatur quia in ipsa est summa simplicitas, et identitas esse et essentiae quod scitur in ista.* »

par l'étude exclusive des maîtres franciscains. Mais des rapprochements occasionnels nous ont fait voir la parenté de ceux-ci et du docteur gantois. Le P. Daniels examine à loisir trois présupposés possibles de la preuve, qui reposerait soit sur l'innéité de l'idée de Dieu, soit sur son caractère de *primum cognitum*, soit enfin sur la certitude interne du concept que nous avons de lui. Il dénie cependant, pour le cas qui nous occupe, toute influence aux deux premières d'entre ces thèses et pense ne devoir faire intervenir que la troisième [1]. Nous concevons que de saint Bonaventure à Duns Scot, nos auteurs se préoccupent de plus en plus d'établir le caractère réel et quidditatif de l'idée de Dieu, avec une nette conscience de l'importance de ce point pour le sort de la preuve. On a dû voir que le rôle d'Henri fut décisif, à cet égard. Mais quelle certitude propre attribuer au concept de Dieu, que l'expérience aurait fourni, et comment en déduire jamais l'existence ? Répétons, avec M. Gilson, que « d'un concept empirique thomiste, dont le contenu est emprunté à l'expérience, on ne peut pas faire sortir plus de réalité que l'expérience n'y en a mis ». La thèse d'une valeur intrinsèque de l'idée de Dieu, impose donc de reconnaître, à cette dernière, une origine non empirique, qui se ramène en fin de compte, à l'innéité. Et l'innéité de l'idée de Dieu consiste en la présence d'un *primum cognitum*, d'une notion absolument première, sans quoi nulle autre jamais ne serait formée. En sorte que la preuve ontologique ne se noue chez Henri — comme chez saint Bonaventure — qu'en faisant intervenir concurremment les trois présupposés dont parle le P. Daniels. Concédons, au surplus, que l'innéité ici impliquée ne se doit point formuler de façon trop rigide, et que la qualité de *premier objet connu* ne convient à l'Essence Divine qu'au regard de la pensée indistincte.

Nous avons voulu montrer, de façon en quelque sorte expérimentale, que l'option en faveur de la preuve anselmienne, imposait au moyen âge tout de même qu'à l'époque moderne, un certain nombre de postulats solidaires, l'œuvre propre de chaque

[1] *Op. cit.*, pp. 125-156. Le P. Daniels n'ignore point qu'au moins Henri de Gand développe une théorie du *Deus, primum cognitum*. Mais, assure-t-il, (p. 143) « Die Gestalt, die jene ontologistische Lehre bei ihm annimmt, zwingt zu einer solchen Folgerung (c'est-à-dire à accepter l'argument anselmien) nicht, eine Folgerung die bei anderen denkbaren Formen dieser Anschauung unvermeidlich wäre ».

auteur consistant à redécouvrir ces postulats pour les formuler avec plus ou moins de conscience. Et l'on a dû remarquer, par exemple, chemin faisant, la parenté des procédés d'Henri avec ceux d'un Descartes. Si l'on veut bien réfléchir qu'à côté de quelques-uns qui gardent le silence, saint Thomas est avec Richard de Middleton, le seul docteur du XIII[e] siècle qui rejette et juge irrecevable toute tentative de preuve *a priori* [1], on ne sera plus tenté de tenir le thomisme pour une sorte de moyenne des doctrines contemporaines.

Nous nous permettrons, pour finir, un dernier rapprochement, qui nous fut à nous-même assez inattendu. En une série d'ouvrages consacrés à mettre en regard les philosophies scolastique et moderne, le R. P. Maréchal s'est demandé, comme Henri (encore qu'avec une autre pénétration), ce qui nous permet, au choc du sensible, de penser des *êtres*, et dans le cadre de ceux-ci, l'*Etre Premier*. Il a conclu, comme notre philosophe, par un primat de l'Etre Premier, au regard de la pensée en exercice. Nous ne songeons certes point à attribuer à l'auteur du *Point de Départ de la Métaphysique*, un intuitionnisme ontologiste, qui est au contraire l'une des doctrines les plus lucidement combattues par lui ; la priorité de l'Absolu Divin ne se marque, à son sens, que dans l'ordre des fins, et nullement, comme il semble que le soutienne Henri, dans l'ordre de la représentation — point nécessairement conscient, il est vrai. Reste qu'à partir de cette divergence initiale — dont l'importance ne doit point échapper — les deux doctrines, inspirées de soucis analogues, se développent de façon parallèle. L'Etre Divin et son existence sont affirmés nous dit-on, *implicitement*, à propos de tout objet ; et la réflexion du sujet connaissant sur cet *implicite transcendantal* le révèle à la conscience claire, suivant une méthode qui n'est pas l'induction de Dieu à partir de ses effets sensibles [2]. La comparaison, que

[1] DANIELS, *op. cit.*, pp. 122-130. Il faudrait mentionner, en outre, les douteux : Albert le Grand et Pierre de Tarentaise. Peut-être, cependant, une étude attentive les rangerait-elle, tout de même qu'Henri, dans le groupe des favorables.

[2] J. MARÉCHAL, S. J., *Le point de départ de la métaphysique, Leçons sur le développement historique et théorique du problème de la connaissance, cahier V. Le thomisme devant la philosophie critique*, Louvain-Paris (*Museum Lessianum*), 1926, *passim*, et notamment : sur les deux termes de l'analogie qui relie Dieu et le créé, pp. 176-185 ; 199-201 ; 233-236 ; sur l'affirmation implicite de l'Absolu Divin, pp. 251-254 ; 452-453 ; sur la priorité

nous ne pouvons qu'instituer, voudrait être précisée. Telle quelle, elle ne laisse point d'être flatteuse pour Henri, et de témoigner assez nettement l'intérêt de son œuvre, un peu bien oubliée, nous semble-t-il, présentement.

Jean Paulus.

absolue de l'Etre Divin, pour l'exercice de la pensée, pp. 335-339 ; enfin sur la réflexion « transcendantale » appliquée à cet objet : pp. 345-348 ; 366-367 ; etc.

DER TRAKTAT DES ROBERT KILWARDBY O. P. DE IMAGINE ET VESTIGIO TRINITATIS

VON

Friedrich STEGMÜLLER

Einer der bedeutendsten und eigenartigsten Sentenzenkommentare der Hochscholastik ist der zwischen 1248 und 1261 entstandene des Oxforder Dominikanermagisters Robert Kilwardby [1].

Aus diesem Kommentar soll im Folgenden der Traktat *De imagine et vestigio Trinitatis* veröffentlicht werden.

Kilwardby behandelt darin zunächst die Existenz und Erkennbarkeit des *vestigium*. Gibt es im Geschöpf Spuren des dreifaltigen Gottes und kann dieser daraus erkannt werden?

Die Schwierigkeiten dieser Frage decken sich zum Teil mit denen der Gotteserkenntnis überhaupt, und geben Kilwardby Gelegenheit, wichtige prinzipielle Vorfragen der Gotteserkenntnis zu klären.

Gott ist der absolut welttranszendente. Keine generische oder spezifische Seinsverwandtschaft, keine *convenientia*, keine *habitudo*, keine *proportio*, keine *relatio* verbindet ihn mit dem Geschöpf. Wie soll das Geschöpf diese unendliche Distanz übersteigen können? Ist das Geschöpf nicht selbst kraft seiner Gottferne da, den Menschen zu verwirren und zu beirren, wie soll es da Träger von Gottesspuren sein?

---

[1] Über das Leben Kilwardbys und den Inhalt des Sentenzenkommentars vgl. Fr. STEGMÜLLER, *Les questions du commentaire des sentences de Robert Kilwardby*, in *Recherches de Théologie ancienne et médiévale* VI (1934), 55-79, 215-228.

Es sind verschiedene Motive, mit denen Kilwardby zur Lösung dieser Fragen vortastet. Das Beirrende am Geschöpf ist nicht dessen tiefstes Wesen. Das Geschöpf kann die Grundlage bilden wenigstens für eine negative oder positiv-partielle Gotteserkenntnis. Trotz der unendlichen Distanz zwischen Accidens und Substanz kann die Substanz aus den Accidentien erkannt werden. Gott selbst ist durch die Schöpfung mit der Welt in Kausal- und Finalrelation getreten. Und im tiefsten Grund besteht zwischen geschaffenem und ungeschaffenem Sein doch eine Seinsverwandtschaft, keine generische oder spezifische zwar, aber eine analoge, eine *convenientia imitationis*. So ruht die Lehre von den Spuren der Dreifaltigkeit im Geschöpf zutiefst auf der *Analogia entis*.

Diese Gottesspuren finden sich in den allgemeinsten und dem Sein zunächstliegenden Praedikaten der Kreatur.

Der grundlegende Ternar ist daher: *Unum*, *Verum*, *Bonum*. Diese spiegeln die göttliche Einheit, da sie selbst unter sich und mit dem Sein real identisch sind.

Sie spiegeln die göttliche Dreifaltigkeit, da sie drei verschiedene *rationes* und *intentiones* darstellen.

Sie spiegeln die einzelnen drei Personen, da dem Vater, Sohn und Heiligen Geist jeweils *unum*, *verum*, *bonum*; *indivisio*, *rectitudo*, *communicatio*; *quantitas*, *qualitas*, *relatio*; *potentia*, *sapientia*, *caritas*; *causa efficiens*, *causa exemplaris*, *causa finalis*; *memoria*, *aspectus*, *affectus* entsprechen.

Diesem ersten Ternar entsprechen die anderen: *Unitas*, *mensura*, *modus*; *veritas*, *numerus*, *species*; *bonitas*, *pondus*, *ordo*.

Der geschaffene Geist enthält nicht nur Spuren der Trinität wie die leblose Natur, sondern ist Bild und Gleichnis der Dreifaltigkeit, da er die drei göttlichen Personen nicht nur in ihren Appropriationen, sondern vielmehr in ihren Eigentümlichkeiten darstellt [1].

Der erste Ternar der *Imago Trinitatis* lautet : *memoria*, *intelligentia*, *amor*.

Diese sind nicht etwa Akzidentien der Seele, sondern fallen unter die Kategorie der Substanz, sind mit der Seele real identisch und nur begrifflich von ihr verschieden. Auch unter sich sind

[1] Über *Imago Trinitatis* bei Augustinus vgl. M. Schmaus, *Die psychologische Trinitätslehre des hl. Augustinus*, Münster, 1927.

memoria und *intelligentia*, *intelligentia* und *voluntas* real identisch, aber begrifflich verschieden.

In einem eingehenden Exkurs entwickelt Kilwardby eine vierfache Bedeutung von *Memoria:* 1) *memorio sensualis*, *infima;* 2) *memoria rationalis inferior* (*media*); 3) *memoria rationalis superior manifesta;* 4) *memoria rationalis superior abdita.* Jede dieser vier Formen der *memoria* geht der ihr zugeordneten Form der *intelligentia* voraus.

Ein Bild der Trinität sind *memoria*, *intelligentia*, *amor* in ihrer immanenten Aktivität, besonders *in ratione superiore*, insofern si darin die göttlichen Personalcharaktere des *Gignens*, *Nascens*, *Procedens* nachbilden.

Dem ersten Ternar entspricht weitgehend der zweite: *mens*, *notitia*, *amor*, bei welchem Kilwardby wiederum eingehende hermeneutische Untersuchungen anstellt.

* * *

Eine Untersuchung der Quellen Kilwardbys wird mit besonderer Erwartung den Sentenzenkommentar des Richard Fishacre heranziehen [1]. Richard Fishacre behandelt diese Fragen wie der Lombarde in der dritten Distinktion des ersten Buches. Er teilt die Distinktion des Lombarden in zahlreiche Kapitel, glossiert dann einzelne Stellen, erhebt sich oft zu kurzen Einzelfragen, denen sofort die Lösung folgt, schiebt manchmal einen darstellenden Exkurs ein, und nur an besonders wichtigen Stellen entwickelt er eine *Quaestio*, bei der eine Reihe von *Pro* und *Contra* gegeneinander abgewogen werden. Diese Anlage des Sentenzenkommentars Fishacres macht, so nötig es wäre, die Herstellung eines Quaestionenverzeichnisses nicht eben leicht.

Eine Analyse der Distinctio III ergibt folgendes Bild [2]:

Cap. 1.	*Apostolus namque ait*	F 28, 31	L 30, 5
Cap. 2.	*Alio etiam modo*	F 29, 9	L 31, 1
Cap. 3.	*Consideraverunt*	F 29, 28	L 31, 11

[1] Vgl. F. PELSTER, S. J., *Das Leben und die Schriften des Oxforder Dominikanerlehrers Richard Fishacre* († 1248), *Zeitschr. f. kath. Theol.* 54 (1930), 518-553.

[2] F bedeutet im Folgenden : Cod. Ottob. lat. 294, zitiert nach Columnen und Zeilen ; L bedeutet : Petri Lombardi, Libri quattuor sententiarum, ed. Quaracchi 1916, zitiert nach Seiten und Zeilen.

Cap. 4.	*Intellexerunt etiam*	F 30, 1	L 31, 14
Cap. 5.	*Nunc restat*	F 30, 16	L 31, 32
Cap. 6.	*Nunc vero ad eam*	F 31, 62	L 33, 13
Cap. 7.	*Aequalia etiam sunt*	F 33, 21	L 34, 10
Cap. 8.	*Totamque meam*	F 33, 31	L 34, 15
Cap. 9.	*Similiter cum haec tria*	F 33, 42	L 34, 22
Cap. 10.	*Voluntas etiam mea*	F 33, 48	L 34, 28
Cap. 11.	*Hic attendendum*	F 33, 72	L 35, 7
Cap. 12.	*Et haec tria*	F 34, 8	L 35, 15
Cap. 13.	*Sed iam videndum*	F 34, 15	L 35, 21
Cap. 14.	*Verumtamen caveat*	F 34, 18	L 36, 8
Cap. 15.	*Quod breviter ostendi potest*	F 34, 21	L 36, 12
Cap. 16.	*Rursum ista imago*	F 34, 38	L 36, 23
Cap. 17.	*Potest etiam alio modo*	F 34, 64	L 37, 8
Cap. 18.	*Haec autem tria*	F 34, 71	L 37, 16
Cap. 19.	*Et est ipsa mens*	F 34, 72	L 37, 19
Cap. 20.	*Nec minor est proles*	F 35, 8	L 37, 25
Cap. 21.	*Sunt etiam haec singula*	F 35, 12	L 38, 1
Cap. 22.	*Mens itaque rationalis*	F 36, 42	L 38, 5
Cap. 23.	*Quapropter iuxta istam considerationem*	F 36, 44	L 38, 19

Die erste Frage setzt ein hinter cap. 3: *Consideraverunt* (L 31, 11; F 29, 28). Cap. 3. *Sed longe meliorem* (L 31, 13). Ergo comparabilis. *Contra:* Omne et solum univocum (est) comparabile. *Solutio:* Longe meliorem i. e. in infinitum meliorem, quod est esse melius sine comparatione.

Quod autem Deus sit, multipliciter ostenditur. Es folgt ein darstellender Exkurs über die Gottesbeweise, veröffentlicht bei A. Daniels O. S. B., *Quellenbeitraege und Untersuchungen zur Geschichte der Gottesbeweise im 13. Jahrhundert (Baeumkers Beitraege VIII*, 1-2 (1909), pp. 20-24), sowie die Paraphrase zu cap. 5.

***

Ricardus Fishacre
De Vestigio Trinitatis

Quaestio Prima

[F 30, 59 ; L 33, 9] *Ecce ostensum est qualiter in creaturis imago Trinitatis.* Argumentum : Augustinus de 83 Quaest. q. 18 :

Causatum est trinum. *Causam* ergo *eius trinam esse oportet* [a]. Quae ratio sic potest verificari : Nihil est in arca ab artifice quod non aliquo modo praefuerit in artifice, nisi aliquid egerit a casu et fortuna. Ergo nihil est in hoc acto a summo artifice, quod aliquo modo non fuerit in artifice. Sed quidquid est in hoc acto, est ab eo. Ergo quidquid est in hoc acto, aliquo modo praefuit in agente. Sed trinitas quaedam est in acto. Ergo et in agente.

Exemplum de vestigio pedis quino sicut pes.

Item : *Idem non est natum facere nisi idem* [b]. Ergo si in Deo non esset trinitas sed unica persona, non posset efficere actum trinum.

Sed contra : Causatum est quaternum vel quinum ; ergo eadem ratione et causa. Pentagonus enim quinus est ; ergo et Deus.

Solutio : Si artifex faceret arcam triangularem unam, deinde alteram aequalem, et coniungeret, fieret arca quadrangula ; numquid propter hoc habet in mente eius quadrangulum ? Et insuper triangulum praeter hoc ? Non. Idea ergo duorum triangulorum omnino similium non est nisi una; similiter trium, similiter quattuor. Alioquin ego et tu haberemus tres ideas in mente divina, scil. unam ego, alteram tu, tertiam nos ambo. [F 31, 1] Ergo cum quadrangulus non sit nisi duo trianguli, non habebit aliam ideam quam unius, nisi componatur ex dissimilibus triangulis, qui sunt infinitis modis. Ergo cum omnis figura constet triangulis, ideae omnium figurarum non erunt nisi ideae omnium triangulorum. Ergo non sequitur : pentagonus est quinus, ergo agens est quinus ; sed potius trinus. Similiter omnium circulorum una idea. Similiter in numeris superficialibus. Primus sit triangularis. Quia ergo ternarius numerus est primus completus, ipse est in omni completo, et ideo idea cuiuslibet completi est trina. Quod si quattuor vel quinque sint in re aliqua, ille numerus constat ex ternario, et ad ternarium reducitur quidquid in eo invenitur. Et ideo non erit idea eius nisi trina. Etiam denarius numerus reducitur ad trinitatem. Habet enim in se novenarium et unitatem et horum compositionem ; et sic de quolibet numero, etiam de binario qui habet in se unitatem et unitatem et harum compositionem.

[a] AUGUSTINUS, *De div. quaest.*, 83, q. 18 (PL 40, 15).
[b] ARISTOTELES, *De generat. et corrupt.*, l. 2, c. 10 (336 a 28).

Quaestio Secunda

Sed quaeritur, an quaelibet creatura sit vestigium Trinitatis.

Quod non, videtur : Si A est trinum, et unitas eius trina, et eius adhuc unitas trina, itur in infinitum et habebit quaelibet creatura in se trinitates infinitas.

Similiter : Cum hoc compositum sit trinum, esset forma eius trina, et unitas illius trina, et sic unumquodque haberet formas infinitas.

Solutio : Propterea dic, quod omne completum habet Trinitatis completum vestigium ; sed de incompletis ut materia sola non videtur necesse [a].

Vel potest dici, quod et ipsa habet Trinitatis vestigium, quia in ea est quod est aliquid in se, et discernitur a nihilo, et suis partibus sibimet congruit ; de quo vestigio Augustinus de 83 Quaest., q. 18 [b]. Sed quaelibet unitas huius trinitatis talis est forte, quod sine reliquis duobus nec intelligi potest.

Vel si sumatur horum unum, illud est per hoc, quod a Deo supportatur in esse. Et sic est ibi ipsum, et Deus, et adhaerentia cum Deo [c]. Quod si aliquod horum vis sumere per se, sine Deo, iam nihil remanet, nec intelligibile, quia non potest intelligi aliquid esse et a Deo non supportari.

Quaestio Tertia

Sed cum plures sint trinitates omnibus completis communes, quaeritur : An quaelibet habeat proprium quoddam Trinitatis vestigium quod in alio non sit.

Item : An in una creatura sint plura vestigia.

Ad primum : Credo quod nullae duae species coaequae sunt in universo, sed quaelibet alia nobilior, donec perveniatur ad summam, scil. creaturam rationalem. Et in hac est Trinitatis apertissimum et similius vestigium, quia ipsa est nobilissima omnium creaturarum. Sic credo in singulis inferioribus secundum gradum suae nobilitatis proprium esse Trinitatis vestigium. Quod si, ut dicit Avicenna [d] de hominibus, nullum individuum est in

[c] Cf. Robert Kilwardby, p. 351.

[b] Omne quod est, aliud est quo constat, aliud quo discernitur, aliud quo congruit. Augustinus, *De div. quaest.*, 83, q. 18 (PL 40, 15).

[a] Cf. Robert Kilwardby, p. 351.

[d] Avicenna, *Metaphys.*, tract. 3, c. 2 (ed. Venet. 1508, f. 78 v° a E).

eadem specie alteri omnino simile, sed forte sunt in eis gradus, habebit non tantum quaelibet species immo et quodlibet individuum cuiuscumque speciei proprium suae nobilitati Trinitatis vestigium.

Ad secundum dico, quod in eadem creatura reperitur multiplex trinitas increatae Trinitatis vestigium, secundum creaturae diversimodam considerationem [a].

Secundum enim quod est in fieri, inest ei *mensura, numerus et pondus.* Sap. 11 [21]. *Omnia in mensura pondere et numero disposuisti.* De hac trinitate AUGUSTINUS ad Orosium [b].

Secundum quod iam est, inest ei *unitas, veritas, bonitas.* De qua BERNARDUS super Cantica [c].

Secundum quod perfecte est, inest ei *species, modus et ordo.* De qua AUGUSTINUS in libro de natura summi boni [d].

Secundum quod disponitur ad actum, inest ei *substantia, species et virtus.* De qua Glossa in Ps. [91] : *Bonum est confiteri* super illud [Ps. 91, 7] : *Stultus non intelliget hoc* [e].

Secundum quod in actu, inest ei *substantia, virtus et operatio.* De qua DIONYSIUS in Hierarchia [f].

Secundum quod ad cognitionem aptum, inest *substantia, species, ratio.* De qua philosophus TRIMEGISTOS [g].

Secundum quod in cognitione, inest ei *quod constat, quod congruit, quod discernitur.* De qua AUGUSTINUS de 83 Quaest. q. 18 [h].

Secundum quod in cognitione et affectu, inest ei *existens, pulchrum et delectabile.* De qua DIONYSIUS de divinis nominibus [i].

[a] Cf. ALBERTUS MAGNUS, *Comment. in Sent.*, l. 1, d. 3 a. 16.

[b] ANON., Dialogus quaestionum 65, q. 39 (inter opp. Augustini PL 40, 746).

[c] BERNARDUS CLAREV., *In Cantica*, serm. 61, n. 7 sqq. (PL 183, 1124).

[d] AUGUSTINUS, *De natura boni*, c. 3 (PL 42, 553).

[e] PETRUS LOMBARDUS, Comment. in Ps. 91 : *Et exultabo in operibus manuum tuarum*, quibus utor vel quae miror. Et merito exultabo, quia, o Domine, opera tua quam magnificata sunt, in substantia, et in forma, et in vita, et in ceteris (PL 191, 858). Cf. Glossa ordinaria : *Quam magnificata* sunt in substantia et in forma et in vi, et in ceteris. *Biblia Sacra*, ed. Venet. 1598, t. 3, f. 226.

[f] DIONYSIUS AREOP., *De coelesti hierarchia*, c. 11, paragr. 2 (PG 3, 283).

[g] HERMES TRIMEGISTOS, *Asclepius* (W. SCOTT, *Hermetica*, vol. 1 [1924], 286 sqq.).

[h] AUGUSTINUS, *De div. quaest.* 83, q. 18 (Pl 40, 15).

[i] DIONYSIUS AREOP., *De div. nominibus*, c. 2, paragr. 3 (PG 3, 639).

Quaestio Quarta

Sed cum Pater sit tota causa creaturae trinae, similiter et Filius, sequitur tunc eadem ratione Patrem esse trinum et similiter Spiritum et Filium.

Solutio : Quilibet aliorum est causa unde Deus, non unde Pater vel Filius. Et ideo non sequitur aliquem eorum esse trinum, sed essentiam divinam trinam esse.

Item [1] : Quia quaelibet creatura est trina, necesse est ideam eius esse trinam. Et idea eius est divina essentia ; et ideo necesse est essentiam esse trinam.

Item : Si pes in pulvere semel facit vestigium quinum, non est manifestum ipsum quinum esse. Sed si quodlibet eius vestigium est quinum, tunc est patens ipsum quinum esse. Similiter cum omne causatum a Deo sit trinum, patet causam esse trinam.

Quaestio Quinta

Item : Cum Pater et Filius et Spiritus Sanctus sint una potentia, et sapientia et bonitas, quid ad Trinitatem personarum proficit ostendisse in creaturis horum vestigium ?

Solutio : Quaedam creaturae sunt vestigium Dei Trini indistincte, et hae sunt vestigia tantum, scil. illa per quae investigantur appropriata personis ; quaedam distincte, ut rationales creaturae determinantes imitatorie gignentem, genitum, et mutuum amorem. Et haec vestigia et imagines dicuntur, scil. per quae investigantur propria personis.

Es folgt nun die Paraphrase zu *Unum Deum Patrem* (F 31, 50 ; L 32, 27) bis *Nunc vero iam ad eam* (F 31, 62 ; L 33, 13). Hinter cap. 6 beginnt der Exkurs über *Imago Trinitatis*.

* * *

Ricardus Fishacre

De Imagine Trinitatis

Ecce ergo mens meminit (F 32, 14 ; L 33, 24). Anima primo dividitur in virtutem apprehensivam et motivam, sive rationem et voluntatem, sive aspectum et affectum. Et apprehensiva subdi-

[1] Item] Igitur F.

viditur in apprehensivam intellectivam et apprehensivam retentivam, sive intellectivam habitualem quod est memoria, et actualem quod voco intelligentiam.

Quaestio Prima

Primo videamus quomodo se habeant primae divisionis dividentia. Deinde quomodo subdivisionis.

Et ponitur quod prima dividentia, scil. apprehensiva et motiva sunt essentialiter differentia.

Contra : Potentiae cognoscuntur per actus, et actus per operationes, et operationes per obiecta. Ergo si obiecta sunt idem in essentia, et potentiae. Sed horum obiecta sunt unum et bonum, quae non differunt nisi sicut aliquid in se absolutum et idipsum ad aliud comparatum. Ergo similiter potentiae.

Item : Cogitatio praecedit amorem in eodem ipso. Non enim quia ego cognosco, ideo tu amas. Ergo idem sunt. Non enim potest aliqua potentia amare, nisi ipsa eadem cognoscat.

Item : Cum potentiae ordinantur ad invicem diversae essentialiter, actio ultimae non necessario est cum actione prioris. V. gr. cum prius sit vegetativa, deinde sensitiva, tertio intellectiva potentia, non exigitur quod quandocumque sentit sensitiva, vegetet vegetativa ; neque quando intelligit, sentiat. Sed quandocumque amat, intelligit. Ergo non sunt potentiae diversae.

Item : Quidquid est in anima, aut est materia, aut forma, aut accidens. Sed constat, quod haec nec sunt materia nec accidentia, ut probat AUGUSTINUS de Trin. l. 9 c. 4. Quia amor extendit se extra subiectum et cogitatio. Amo enim aliquid extra me et novi. Accidens autem non extenditur extra subiectum. Augustinus ibi [a] : *Non amor et cognitio tamquam in subiecto insunt menti, sed substantialiter etiam ista sunt.* Quomodo ergo nisi sicut forma essentialiter insunt animae ? Ergo forma. Aut eadem ; et hoc volui. Aut diversa. Si sic, tunc cum potior sit voluntas, erit ipsa secundum ordinem naturae nobilior quam ratio, et ultima creaturae rationalis perfectio. Et sic magis ab illa deberet dici et denominari quam rationalis a ratione.

Item : Si essent potentiae diversae, sicut non audio saporem nec gusto sonum, sic nec cognoscerem bonum, nec amarem verum in quantum verum, quod falsum est.

---

[a] AUGUSTINUS, *De Trinitate*, l. 9, c. 4, n. 5 (PL 42, 963).

Sed si unica forma substantialis animae est, et unica virtus vel potentia est affectus et aspectus, quia idem non est natum facere nisi idem, unica erit actio cognoscere et amare.

Quod verum est, ut mihi videtur, licet aliter videatur multis. Non enim est aliud amare nisi cognoscere cum cuiusdam comparationis additione [a]. Sicut unica est actio solis lucere et illuminare, sed illuminare superaddit comparationem ipsi essentiae actionis quae est lucere. Similiter calefacere et liquefacere non sunt actiones ignis diversae, licet prius sit calefacere quam liquefacere, et licet multotiens calefaciat quando non liquefacit. Actio enim prius natura est in se quam cum respectu vel circumstantia. Similiter non est alia actio amare et cognoscere ut videtur. Nec est aliquid amplius de actione in eo quod est amare quam in eo quod est cognoscere. Sed cognoscere dicitur apprehendere rem in se absolutam ; amare vero comprehendere eam ad aliud comparatam, ut scil. communicantem se alii, quod non est nisi comprehendere eam bonam.

Quaestio Secunda

Sed quae est diversitas subdividentium ?

Et dicitur, quod non differunt nisi sicut actus et habitus.

Sed contra : Cum sit in angelis intelligentia et memoria, patet quod eorum memoria semper est in actu, non in habitu tantum.

Item : Si differrent sicut actus et habitus, cum similiter possit esse amor habitualis et actualis, iam non esset tantum trinitas sed quaternitas in anima.

Item : Memoria habitualis gignitur potius ab intelligentia et est posterior quam e converso. Sed memoria ut hic dicitur, gignit intelligentiam, non e converso, et est prior, alioquin memoria non esset vestigium Patris. Ergo memoria non dicit habitum.

Solutio : Ideo dico quod cum sola intellectualis creatura sit redibilis super seipsam, potest ipsa mens seipsam continentem in se plures species intelligibiles inspicere. Quod non est aliud nisi ipsam gignere suam speciem alias species continentem in se. Ipsa ergo inspecta sic habens rationem gignentis dicatur memoria. Ipsa inspiciens vel speciem suam suscipiens dicatur intelligentia.

Sed duo videntur esse contra hoc. Unum quod haec memoria

[a] Dagegen Rob. Kilwardby, pp. 370, 372.

adhuc videtur esse ab intelligentia. Prius enim est speciem fieri in mente a re extra quod est intelligere, quam animam convertere se supra se iam habentem illam speciem rei. Unde super Eccl. 17 [2]: *Secundum imaginem suam fecit illum*, Glossa : *Sicut ex Patre Filius et ex utroque Spiritus Sanctus, ita ex intellectu voluntas et ex utroque memoria.*

Solutio : Duplex est in nobis memoria [a]. Una quae fit ex speciebus primo receptis et deinde in memoria repositis ; et haec est memoria intellectus possibilis. Et haec sequitur intelligentiam et voluntatem, quia quod primo intelligo et deinde amo memoriter teneo. — Alia est habitus omnium formarum intelligibilium in mente, saltem angelica, ex conditione sua. Et haec est memoria intellectus agentis in nobis. Et de hac dicit AUGUSTINUS de Trin. l. 14 c. 5 [b] : *Ipsa mens infantis nosse se credenda est. Sed intenta nimis in eas res quas per corporis sensus tanto maiore quanto noviore cepit* i.e. incepit *delectatione sentire, non ignorare se potest, sed potest se* [1] *non cogitare.* Et eiusdem l. 10 c. 8 [c] : *Cognoscat semetipsam anima, nec quasi absentem quaerat, sed intentionem voluntatis qua per alia vagatur statuat in seipsam, et se cogitet. Ita videbit, quod numquam se non amaverit, numquam nescierit ; sed aliud secum amando cum eo se confudit et concrevit quodammodo.* Sic angeli creati statim se et alia noverunt. Et anima Adae forte se et alia. Et haec memoria omnem amorem et intelligentiam praecedit. Quomodo enim naturaliter desideraret scire omnia actu, nisi aliquo modo haberet omnia ? Ergo potest dici quod est intelligentia praecedens memoriam, et est alia sequens memoriam. Hic autem loquimur de illa quae sequitur.

Vel melius : Anima a creatione sua habet forte in se multas species rerum, ut videtur dicere AUGUSTINUS Retract. l. 1 c. 9 [d]. Unde si sine corpore esset, actu eas perciperet, nisi culpa eam obscuraret. Cum ergo species sensibiles veniunt ad cor, excitatur anima per has ad intuendum species intelligibiles in [F 33] seipsa. Et sic prius est ipsam inspicere se habentem speciem alicuius rei quam intelligere rem ipsam.

Aliud quod videtur contra, est : Si species rei existens in

[1] se] *om* F.

[a] Dagegen Kilwardby, p. 376.
[b] AUGUSTINUS, *De Trinitate*, l. 14, c. 5 (PL 42, 1041).
[c] AUGUSTINUS, *De Trinitate*, l. 10, c. 8 (PL 42, 979).
[d] AUGUSTINUS, *Retractat.*, l. 1, c. 8 (PL 32, 594).

memoria non est memoria, nec species recepta a memoria est intelligentia, quomodo dicetur quod memoria gignit intelligentiam, cum tantum species in memoria gignat tantum speciem in intelligentia ?

Solutio : Sed dupliciter dicitur aliquid aliud gignere. Vel quia materia geniti tantum est a gignente, sicut homo hominem ; vel quia forma tantum, sicut statuator statuam et etiam ignis ignem, cum suam formam gignit in aliena materia ut in aere. Et quanto magis est de ente forma quam materia, tanto verius dicitur aliquid genuisse aliud quia dat ei formam quam si daret ei materiam tantum. Sed species in intelligentia est forma intelligentiae. Ergo verius dicetur memoriam genuisse intelligentiam quam homo hominem, ubi tantum datur materia. Anima enim hominis, quae est forma eius, penitus est ab extrinseco. Quod autem species in memoria et similiter in intelligentia sit eorum forma, dixit supra cap. 5. Quod sic potest probari : Quia in Deo totum est quo est, ideo se toto intelligit. Et quia se toto intelligit, ideo idem penitus est species intelligibilis in eo, quod ipse. Ergo consimili ratione ut videtur in quolibet intelligente species intelligibilis, licet non sit idem cum toto intelligente, erit tamen idem cum eo quo mens intelligit. Et sic sicut verum est quod omnis species intelligibilis in Deo est Deus totus, sic quaelibet species intelligibilis in intellectu suo quo est, erit ipsum quo est. Hoc tamen non audeo asserere. Hoc testatur Averroes qui dicit, quod nisi prius esset diversitas in ipso intellectu, non esset diversitas speciei receptae in eo ab ipso intellectu recipiente.

Es folgt der paraphrasierende Kommentar zu *Voluntatem* (L 33, 28, F 33, 16) bis cap. 16 (L 36, 23, F 34, 38). Dann kommt der Einwand (F 34, 55) : Memoria Dei in me non gignit intelligentiam Dei, quia nec Deus est forma memoriae nec intelligentiae sicut alia intelligibilia. Nec potest dici quod memoria gignit Deum in intelligentia. Etsi ergo memoria memor Dei sit Deo similior quam ipsa memor alterius rei, tamen non sic se habet ad intelligentiam sicut gignens ad genitum.

Solutio : Cum anima intuetur se intelligentem Deum, memoria est Deo similior quam si aliud aliquid intelligeret. Sicut ferrum ignitum vehementer similius est igni quam non ignitum. Et gignens similitudinem suam in se inspiciente gignit prolem Deo similem quia Deo igne ignitam. Licet enim non Deum gignat, gignit tamen similitudinem Deum habentem. Sicut color illuminatus gignit similitudinem suam in oculo, quam tamen suscipit

oculus cum aliquo de luce illuminante, licet color non gignat illud lucis. Igitur memoria gignit intelligentiam inquantum anima se intuetur. Similis est autem intelligentia genita memoriae gignenti, quia utraque habet Deum.

Es folgt dann die Paraphrase zu cap. 17 bis 21 [F 34, 64 bis 35, 36]: Dann kommen sechs Vernunftgründe für die Dreipersönlichkeit Gottes, sowie die kurze Paraphrase zu cap. 22 und 23. Damit schliesst die *Distinctio* [F 36, 46].

Ein Vergleich der vorstehenden Ausführungen Fishacres mit dem Traktat Kilwardbys zeigt, dass Kilwardby bei aller Uebereinstimmung mit wichtigen Grundgedanken Fishacres doch durchaus selbständig vorgeht. Schon der Aufbau der beiden Kommentare ist ein völlig verschiedener. Bei Kilwardby treffen wir eine weit mehr systematische Disposition des Stoffes und viel stärkere Ausgestaltung der Einzelfrage. Viele Ternare Fishacres stösst Kilwardby ab, behandelt aber dafür die verbleibenden weit ausführlicher. So erweist gerade ein Vergleich mit Richard Fishacre den Kommentar Kilwardbys als ein gross angelegtes selbständiges Werk.

*
* *

ROBERTI KILWARDBY

TRACTATUS DE VESTIGIO ET IMAGINE TRINITATIS [a]

W = Worcester, Cathedral Library, cod. F. 43.
M = Oxford, Merton College, cod. 131.

---

[a] Die Gliederung des Traktats ist folgende :

I. De vestigio divinae Unitatis et Trinitatis in creatura universa . . 278
1. De existentia et cognoscibilitate vestigii 278
2. De primo ternario vestigii, qui est : unum, verum, bonum . 381
3. De altero ternario vestigii, qui est : mensura, numerus pondus 290
4. De tertio ternario vestigii, qui est : modus, species, ordo . 297

II. De imagine Summae Trinitatis in anima rationali 303
1. De primo ternario imaginis : memoria, intelligentia, voluntas 304
1. De membris huius ternarii penes ipsa in se et inter se . . 304
2. De membris huius ternarii comparatis ad imaginatum . . 323
2. De altero ternario imaginis : mens, notitia, amor 332
1. De membris huius ternarii penes ipsa in se et inter se . 332
2. De membris huius ternarii comparatis ad imaginatum . 343

I

De vestigio divinae unitatis et trinitatis in creatura universa

1

[De existentia et cognoscibilitate vestigii]

[M 17 v° a, W 31 v° b.] *Primo quaeritur, an creatura possit praetendere aliquod huiusmodi vestigium in cognitionem creatoris. Et si sic, penes quid eius est hoc vestigium quaerendum.*

Quod non, videtur, quia cognitio est per convenientiam. Et illic nulla est, neque in [1] genere, neque in [2] specie, neque in [3] individuo.

Item : Ratiocinatio fundata est super habitudinem aliquam. Sed nulla est proportio vel habitudo finiti ad infinitum.

Item : Infinita est harum naturarum distantia. Quomodo igitur perveniet humana ratio ab hac ad illam.

Item : Non est idem causa cognitionis et erroris. Sed de creaturis habetur Sap. 14 [11] : *Creaturae factae sunt in tentationem animae hominum et in muscipulam pedibus insipientium.*

Contra per illud Rom. 1 [20] : *Invisibilia Dei per ea* etc. et per *Glossam* [a] ibidem est [4].

Item per *Glossam* [b] super illud [1] Cor. 13 [12] : *Videmus nunc per speculum* etc.

Item : Effectus aliquo modo assimilatur suae causae et praecipue causae voluntariae. Ergo aliquatenus facit eam notam.

[1] in *om.* W. [2] in *om.* W. [3] in *om.* W. [4] est *om.* W.

---

[a] Glossia interlinearis : *Quod notum est Dei* : i. e. de Deo noscibile, *manifestum est in illis* : ductu rationis ; *Deus enim manifestavit illis* : per opus suum, non per doctrinam vel inspirationem. [Biblia Sacra, Venet. 1588, t. 6, f. 5 r°.] Glossa ordinaria vero habet : *Manifestum est in illis* : Quia non solum ratio naturalis ad hoc profuit, sed et Deus quotidie adiuvit, ne sola natura sufficere videretur (PL 114, 472).

[b] Glossa interlinearis : *Per speculum* : imaginem obscuram, *in aenigmate* : creaturas in quibus aliqua similitudo Dei relucet. [Biblia Sacra, Venet. 1688, f. 54 v°.] Glossa ordinaria : *Speculum* : est anima, speculum vi cuius aliquo modo Deum noscimus, sed obscure (PL 114, 543).

Item Augustinus Confess. lib. 7 [a] cap. 10 et deinceps [a] per creaturam deducit in notitiam creatoris.

Item lib. 10 Confess. a cap. 7 et deinceps [b] idem facit.

Item Sap. 13 [5] : *A magnitudine speciei et creaturae cognoscibiliter poterit horum creator videri.*

Quaeritur igitur [2] *: Quae sunt in creatura, unde veniendum est in divinam notitiam praecipue, et quomodo per illa pervenitur ?*

Respondeo ad primum : Est convenientia univocorum, et hoc genere vel specie vel numero, quae non est hic ; et analogorum, cuiusmodi sunt substantia et accidens, et haec est hic. Et prima est participationis, secunda imitationis.

Ad secundum dicunt aliqui, quod est considerare divinam substantiam in se, et sic est vel dicitur [3] quoddam pelagus infinitae substantiae ; et est considerare ipsam ut causam, et hoc ut efficientem vel finalem, quia [4] est Alpha et Omega. Et isto modo consideratur ut finiens creaturam a parte ante ut efficiens [5] est, a parte post ut finis est. Et sic est accipere habitudinem finiti ad infinitum, non ut tale est in se, sed ut alterum finit.

Vel dic breviter, quod finitum non facit cognoscere infinitum secundum quod tale est nisi per privationem [6].

Alias tamen : Potest per finitum aliquid cognos[M 17 v° b]ci de eo quod est infinitum.

Ad tertium : quod non est illic [7] infinita distantia naturarum tempore vel loco quae cadunt sub imaginatione, sed excellentia et dignitate essentiae. Et haec non est ibi intelligenda tamquam compositione infinita essentia excellat essentiam, sed quia secundum veritatem existentiae et virtutem in infinitum excedit creator [W 32 r° a] creaturam. Et hoc dupliciter. Scilicet et quia veritas existentiae creaturae et virtus eius in infinitum multiplicata numquam pertingit ad veritatem existentiae et virtutis creatoris ; et quia ab intellectu creato progredienti in infinitum in augmento intelligibili virtutis vel existentiae naturae numquam pertingitur.

Primum horum aliquo modo est in creaturis. Sed secundum

[1] 7 *add.* et W. [2] igitur] ergo M. [3] vel dicitur *om.* W. [4] quia] quod D. [5] efficiens] effectus M. [6] privationem] originationem M. [7] illic *om.* M.

---

[a] Augustinus, *Confess.*, l. 7, c. 10-13 (PL 32, 742 sqq.).

[b] Augustinus, *Confess.*, l. 10, c. 6 et 7 (PL 32, 782).

nullo modo. Accidens enim quantumcumque multiplicatum semper accidens est et numquam substantia. Eodem modo est de corpore et anima. Sed nihil horum tantae virtutis est vel veritatis, quin intellectus creatus possit illud complecti mente et maius aliquid excogitare. Quod non contingit in Deo. Sed talis dissimilitudo in finitis [1] non prohibet similitudinem imitationis, sicut patet in substantia et accidente.

Ad ultimum dicendum quod idem secundum diversas rationes potest facere notitiam et errorem, sicut idem dicitur a *Philosopho* [a] causa salutis et naufragii.

Vel sic potius : Creatura per se et quantum est de se suum notificat creatorem. Per accidens autem solum [2] errare facit. Dum enim creatura cognita inordinate amatur [3], praestat occasionem erroris. Sed peccatum est per se causa erroris. Unde Augustinus De vera religione cap. 63 [b] : *Falsitas oritur nec* [4] *rebus ipsis fallentibus nec ipsis sensibus, sed peccata animas fallunt, cum verum quaerunt neglecta veritate.*

Sed dices, quod ipsa creatura peccans saltem videtur causa erroris per se, sicut et sui peccati.

Et dicendum quod in illa est considerare gradum proprium bonitatis et ordinis vel defectionem ab illo. Et primo modo est creatura secundum quod huiusmodi [5], et sic facit notitiam, non errorem. Quoad secundum vero non est creatura, et sic est causa erroris. Et quia haec defectio accidit creaturae, ideo creatura per accidens est causa erroris, quia per defectum a gradu bonitatis sibi debito.

Ad quaestionem in fine factam nota, quod in creatura sunt quaedam generalia praedicamenta, consequentia omnia genera rerum, et quaedam specialia singulis generibus propria. Priora sunt ut veritas, bonitas, pulchritudo, entitas et consimilia. Posteriora lignum esse vel lapidem, terram vel aerem, hominem vel asinum, album vel nigrum vel consimilia.

In utrisque vero horum modorum est errare erga Dei notitiam, et pervenire aliquatenus. Si quis enim attenderit specialia praedica-

[1] in finitis] infinitatis M. [2] solum *om.* M. [3] amatur] amat W. [4] nec] non M. [5] Et — huiusmodi *om.* M.

[a] Konnte bei Aristoteles nicht festgestellt werden.
[b] Augustinus, *De vera religione*, c. 36, n. 67 (PL 34, 152).

menta entium, quibus res differunt et in propriis constituuntur naturis, aut attribuit illa Deo et tunc errat, et sic fecerunt idolatrae de quibus Sap. 14 [11] [1] : *Creaturae Dei* etc. ut praedictum est ; aut removet a Deo, et sic incipit noscere divina sive Deum saltem per privationem. Incipit enim noscere, quid non est Deus. Et iste modus noscendi Deum traditur in Mystica theologia Dionysii [a].

Si quis autem attendit praedicamenta generalia aut sistit in illis admirans et delectans, aut refert ea ulterius ad causam primariam, quia proprietates nobiles creaturae Deo conveniunt modo multum excellentiori. Primo modo facit sibi devium, dum non procedit, quo deberet, sed vagatur in admiratione pulchritudinis viae, et de huiusmodi dicit Augustinus libro 2 de libero arbitrio cap. 27 [b] : *Vae qui derelinquunt* [2] *te ducem et oberrant in vestigiis tuis, qui nutus tuos pro te amant et obliviscuntur, quid innuas ; et nutus tui sunt omne* [3] *creaturarum decus.* Secundo modo aliquatenus pervenit, quia huiusmodi praedicamenta etiam Deo conveniunt, ut essentia, principium, bonitas, veritas [4] et huiusmodi. Et sic dicitur Sap. 15 [5] : quod *a magnitudine speciei et creaturae* etc.

Deinde attende, quod, quia [5] divina natura, in qua invenimus [M 18 r° a] unitatem et trinitatem, et [6] simplicissima est et absolutissima, illa praedicamenta generalia creaturarum debent facere illius trinitatis et unitatis notitiam, quae sequuntur esse simplicissimum creaturae et absolutissimum et primum. Et talia omni creaturae necessario sunt communia sicut et ipsum esse. Huiusmodi autem sunt ut ens, unum, verum, bonum ; modus, species et ordo ; mensura, numerus et pondus ; et si qua sunt huiusmodi.

2

[De primo ternario vestigii, qui est : unum, verum, bonum]

Consequenter quaeritur, an hoc vestigium in omni creatura possit esse penes unum, verum et bonum.

[1] 14] 18 M. [2] derelinquunt] delinquunt M. [3] omne] causae W. [4] veritas *om.* M. [5] quia *add.* in W. [6] et *om.* W.

[a] Dionysius Areop., *De mystica theologia*, c. 4 et 5 (PG 3, 1039 sqq.).
[b] Augustinus, *De libero arbitrio*, l. 2, c. 16, n. 43 (PL 32, 1264).

Quod sic, quia unumquodque istorum est idem cum ente et omne [1] circuiens omne genus rerum.

Quod igitur unum et ens convertuntur, videtur per ARISTOTELEM in 4 Metaph. [a] dicentem, quod *formae unius sunt secundum numerum formarum entis.* Et infra lib. 10 [b]: *Intentio unius quoquo modo eadem est cum intentione entis, quoniam modi consecutionis eorum* [2] *ad praedicamenta eorum* [3] *sunt aequales.*

Item AUGUSTINUS libro 6 de Trinitate cap. 28 [c]: *Omnia quae arte* [W 32 r° b] *divina facta sunt, unitatem quandam in se ostendunt.*

Idem De vera religione 11 [d]: *Omnis res vel substantia vel essentia vel natura vel si aliquo alio verbo melius ennuntiatur, simul habet haec tria, ut unum aliquid sit, et specie propria discernatur a ceteris, et secundum* [4] *ordinem non excedat.*

Deinde, quod verum et ens convertantur [5], videtur per ARISTOTELEM in 2. Metaph. [e] dicentem, quod *dispositio uniuscuiusque rei in esse est dispositio eius in rei veritate.* Et in libro 9 [f] docet quod veritas incomplexa est essentia rei vel quidditas per definitionem signata, et hoc constat non esse aliud quam eius entitatem.

Item AUGUSTINUS Soliloquiorum [6] libro 2 cap. 6 [g]: *Verum est* [7] *id, quod est.*

Item De vera religione 61 [h 8]: *Vera in tantum vera sunt, in quantum sunt.*

Deinde, quod bonum et ens convertantur [5], videtur per ARISTOTELEM in 1 Ethicorum [i] dicentem, quod *bonum est, quod omnia appetunt,* et idem in 2 De anima [j] docet, quod *bonum, quod omnia appetunt, est esse.*

[1] omne] commune W. [2] eorum *om.* M. [3] eorum *om.* W. [4] secundum] rerum W. [5] convertantur] convertuntur W. [6] soliloq. *om.* M. [7] verum est *om.* M. [8] 61] 62 W.

---

[a] ARISTOTELES, *Metaph.*, l. 3, c. 2 (1003 b 34).
[b] ARISTOTELES, *Metaph.*, l. 9, c. 2 (1054 a 13).
[c] AUGUSTINUS, *De Trinitate*, l. 6, c. 10, n. 12 (PL 42, 932).
[d] AUGUSTINUS, *De vera religione*, c. 7, n. 13 (PL 34, 129).
[e] ARISTOTELES, *Metaphys.*, l. 1, minor, c. 1 (993 b 19).
[f] ARISTOTELES, *Metaphys.*, l. 8, c. 10 (1051 b 18).
[g] AUGUSTINUS, *Soliloquia*, l. 2, c. 5, n. 8 : Verum mihi videtur esse id quod est (PL 32, 889).
[h] AUGUSTINUS, *De vera religione*, c. 36, n. 66 (PL 34, 151).
[i] ARISTOTELES, *Eth. Nicom.*, l. 1, c. 1 (1049 a 3).
[j] ARISTOTELES, *De anima*, l. 2, c. 4 (415 b 1).

Et AUGUSTINUS in [1] libro 3 De libero arbitrio cap. 21 [a] [2] : *Considera, quam magnum bonum est esse, quod et beati et miseri volunt.*

Ex his videtur sequi, quod idem sit bonum et esse vel sens.

Item AUGUSTINUS De vera religione cap. 18 [b] : *In quantum est, quicquid est, bonum est.*

Idem De 83 quaest. q. 24 [c] : *Omne quod est* [3], *in quantum est, bonum est.* Idem habetur in eodem q. 21 [d].

Ex his videtur, quod unum, verum et bonum sint in omni creatura, quare per hoc potest attendi generale vestigium quod quaeritur.

Contra de uno : quia ens secundum ARISTOTELEM in 10. Metaph. [e] et secundum *Averroem* [f] ibidem dividitur per unum et multum ; quare unum cum ente non convertitur, quia dividit ipsum.

Item unum est de genere quantitatis, ergo non potest circuire omnia genera sicut ens. Ergo non convertitur enti.

Item *de vero*, quia aliquod ens est falsum. Non ergo omne ens est verum.

Item : Aliquorum veritas separabilis est manente eorum entitate, ut patet in hominibus et in orationibus. Ergo non convertitur verum in talibus cum ente.

Item verum est de genere qualitatis vel relationis. Quomodo ergo erit in omni ente.

Item *de bono* similiter est contra, quod aliquod ens est malum. Et quia bonitas aliquarum rerum amissibilis est [4] manente entitate, sicut patet in homine cuius bonitas est virtus et gratia. Et quia [5] bonitas de genere qualitatis est vel relationis, quae sunt minus communes quam ens.

Respondeo : Primae rationes concedendae sunt.

[1] in *om.* M. [2] 21] 12 W. [3] quod est *om.* M. [4] est *om.* W. [5] quia] quod W.

z

---

[a] AUGUSTINUS, *De libero arbitrio*, l. 3, c. 7, n. 20 (PL 32, 1281).

[b] AUGUSTINUS, *De vera religione*, c. 11, n. 21 (PL 34, 132).

[c] AUGUSTINUS, *De divers. quaest.* 83, q. 24 (PL 40, 17).

[d] AUGUSTINUS, *De divers. quaest.* 83, q. 21 (PL 40, 16).

[e] ARISTOTELES, *Metaph.*, l. 9, c 3 (1054 a 20).

[f] AVERROES, in *Metaph.*, l. 10, comment. 9 (inter opp. Aristot. Venet., 1552, VIII, 121).

Ed ad contra obiecta *de uno* dicendum, quod unum dupliciter dicitur, scil. simpliciter unum, quod omnino indiscretum est, et secundum quid unum, quod discretum est simpliciter, sed collatione est unum, vel adunatione, vel aliquo modo simili. Primo modo est unitas una, secundo modo [1] binarius unus et turba una. Ergo, quod dividit ens, est unum primo modo ; unum, quod convertitur enti [2] commune utrique modo. Et sic patet primum obiectum ibi.

Ad secundum quod tam unitas quam multitudo, quaedam est essentialis, quaedam accidentalis. Et [3] unum, quod convertitur enti, communiter se habet ad utramque unitatem. Sed oppositio processit de unitate accidentali, hoc [4] [M 18 r° b] est enim principium numeri, qui est discreta quantitas. Unde Averroes super 4 libro et 10 Metaph. [a] : *Unum, quod significat numerum et est principium quantitatis, est accidens. Unum autem, quod significat genus et est synonymum enti, significat unumquodque decem praedicamentorum multipliciter* [5].

Ad primum obiectum *de vero* dicendum, quod ens non dividitur per verum et falsum nisi per accidens, quia falsum per se privatio est, et non est ens secundum quod falsum. Unde Augustinus Soliloquiorum libro 1 capitulo paenultimo [b] : *Omnino quidquid falsum est, non est.* Et libro 2 cap. 6 [c] : *Verum mihi videtur esse id, quod est. — Nihil ergo erit falsum, quia quidquid est, verum est.* Falsitas ergo est defectus entitatis, et non est ens vel entitas.

Si dicis, quod tunc erit [6] oppositum in opposito, quia non potest falsitas vel aliquis defectus in se esse, quare erit in aliquo ente et ita in vero, dicendum, quod falsum universaliter in vero esse habet, sed illud falsum et illud verum non sunt opposita. Quamvis enim simpliciter falsum simpliciter vero opponatur, non tamen omne falsum omni vero. Exemplum de oratione, quae licet falsa sit per comparationem ad secundarium significatum in rebus extra, tamen est vera per comparationem ad primarium significatum in passionibus animi. Item oratio est vera vox, licet sit falsa signifi-

[1] modo *om.* W. [2] enti] ente M. [3] et *om.* W. [4] hoc] haec W. [5] multipliciter] materialiter M. [6] tunc erit] est M.

[a] Averroes, in *Metaph.*, l. 4, comment. 3 ; in *Metaph.*, l. 10, comment. 8.
[b] Augustinus, *Soliloquia*, l. 1, c. 15, n. 20 (PL 32, 884).
[c] Augustinus, *Soliloquia*, l. 2, c. 5, n. 8 (PL 32, 889).

catio. Similiter imago in speculo vera imago est, sed falsa facies est [1]. Et pictura similiter equi [2] est vera pictura, sed falsus equus. Et non sunt opposita inter se hoc verum et hoc falsum, quorum unum in altero est.

Ad secundum et tertium ibi obiectum [3] respondendum, quod est veritas essentialis et accidentalis. Oppositio quidem procedit de accidentali, sed intentio est de veritate essentiali, quae est rei quidditas, quod ipsa sit in omni ente [W 32 v° a] secundum gradum suae entitatis, sive sit actu, sive potentia.

Ad obiectum *de bono* similiter dicendum sicut ad obiectum de vero omnino. Malum enim non est ens neque est [4] divisivum entis nisi per accidens. Et est malum in bono, nec tamen in contrario contrarium. Est etiam bonitas essentialis, et haec convertitur enti in tota communitate sua; et bonitas accidentalis, quae in multis particularibus entibus separabilis est.

Sed tunc quaeritur, si dicta tria insint omni enti an insint ei ut tria vel ut unum, quia nequeunt esse vestigium summae Trinitatis, nisi ibi sint ut tria.

Quod ut tria, videtur per diversitatem oppositorum suorum. Omnino enim diversa sunt : multum, falsum et malum. Ergo similiter diversa erunt : unum, verum et bonum.

Item : Idem videtur per diversas eorum descriptiones. Unum enim est idem quod ens indivisum et unitas entitas indivisa. Unde ARISTOTELES in 7. Metaph. [a] versus finem : *Unum ex se non dividitur, et haec est essentia unius.*

Idem lib. 10 post principium [b] : *Essentia unius est ut non dividatur.* Et infra [c] : *Illud quod non dividitur dicitur unum secundum quod non dividitur.* Verum autem secundum ANSELMUM [d] de veritate cap. [5] 11 est: rectum sola mente perceptibile, quia veritas ut ibi dicitur est rectitudo sola mente perceptibilis [6]; et est haec rectitudo ut aestimo modus ille existendi in unoquoque qualitativus, quo est ut debet, hoc est, quo ei praescriptum est ut sit in suis veris causis. Sed hoc est aliud [7] quam indivisio. Unde unum

[1] est *om.* W. [2] equi *om.* W. [3] ibi obiectum *om.* M. [4] est *om.* M. [5] cap. *om.* M. [6] quia — perceptibilis *om.* M. [7] aliud *add.* aliud W.

[a] ARISTOTELES, *Metaphys.*, l. 6, c. 17 (1041 a 19).
[b] ARISTOTELES, *Metaphys.*, l. 9, c. 1 (1052 a 39).
[c] ARISTOTELES, *Metaphys.*, l. 9, c. 1 (1052 b 16).
[d] ANSELMUS CANTUAR., *Dial. de verit.*, c. 11 (12) (PL 158, 480).

dicitur unumquodque. Iten [1] AUGUSTINUS De vera religione 62 [a] : Veritas est quae ostendit id quod est. Et patet, quod haec descriptio sonat aliud quam indivisionem.

Item : Aestimo bene definitum sic : Veritas est coadaequatio [2] signi ad signatum. Sed haec descriptio non convenit nisi veritati causatae. Ecce quomodo nulla descriptio veri sonat idem cum descriptione unius.

Item : *Bonum*, ut dicit ARISTOTELES in Ethic. [b] *est quod omnia appetunt.* Item BOETIUS De consolatione lib. 3 prosa 11 versus finem [c] dicit bonum esse quod ab omnibus desideratur.

Item : Secundum DAMASCENUM cap. 1 [d] [3] et DIONYSIUM De divinis nominibus cap. 4 [e] bonum est, quod est sui diffusivum vel communicativum.

Item : De articulis fidei libro 2 [f] : *Bonum est quod utiliter* [M 18 v° a] *habet esse.* Ecce quod descriptiones boni aliud sonant universaliter quam descriptiones unius vel veri. Et ita ex diversitate descriptionum patet, quod haec tria communicantur ens, non ut unum omnino, sed ut trinitas vel ut [4] tria.

Contra : Quae uni et eidem sunt eadem, sibi invicem sunt eadem. Sed haec tria sunt eadem enti, ut praeostensum est, ergo etc.

Item quaero : Unde sumitur haec trinitas de auctoritate Scripturae.

Item : Si haec tria sunt [5] trinitas in unitate, quaero convenientiam eorum et differentiam, ut pateat vestigium divinae unitatis et trinitatis.

Respondeo : Primae rationes concedendae sunt.

Et ad contra obiectum dicendum quod si aliqua sint uni eadem, ita scil. quod illud unum nullo modo diversum sit, neque re, neque ratione, neque illa, quae illi sunt eadem, sint illi uno modo eadem et alio non, sequitur, quod sint sibi invicem omni

[1] item] unde M. [2] coadaequatio] coaequatio M. [3] 1] 7 W. [4] ut *om.* W. [5] sunt] sint W.

---

[a] AUGUSTINUS, *De vera religione*, c. 36, n. 66 (PL 34, 151).

[b] ARISTOTELES, *Eth. Nicom.*, l. 1, c. 1 (1094 a 3).

[c] BOETIUS, *De consolatione philosophiae*, l. 3, prosa 11 (PL 63, 774).

[d] IOH. DAMASCENUS, *De fide orthodoxa*, l. 1, c. 1 (PG 94, 791).

[e] DIONYSIUS AREOP., *De div. nom.*, c. 4, paragr. 1 ; cf. *De caelest. hierarch.*, c. 4, paragr. 1 (PG 3, 694, 178).

[f] ALANUS AB INSULIS, *De artic. cath. fidei*, l. 2 in princ. (PL 210, 603).

modo eadem. Sed sic non est in proposito. Unum enim, verum et bonum sunt eadem enti. Sed illud ens licet sit unum et idem in re, multiplex tamen est in ratione. Tria etiam ista sunt enti eadem secundum id quod sunt, sed non secundum omnem modum quo sunt. Sunt enim per modum distinctorum et differentium secundum rationes. Sed ens secundum quod huiusmodi est per modum indistincti et indifferentis omnino. Exemplum ad illud adduci potest de summa essentia et trinitate personarum eius. Item de triangulo et tribus angulis eius.

Dicendum ergo, quod ens, et [1] unum, verum et bonum sunt idem in re et convertibilia in suppositis, sed sunt rationes et intentiones diversae, quibus haec nomina imposita sunt et penes illas differunt.

Ad secundum quod AUGUSTINUS in libro De vera religione cap. 62 et ulterius [a] appropriat, Patri aeterno unum, et eius Filio verum et Spiritui communi [2] bonum, unde secundum ipsum haec trinitas ibi est. Quare cum haec tria inveniantur dici de entibus, restat quod sint vestigium eorundem in summa essentia. Et haec potest ratio esse, quare magistri ponunt hanc trinitatem esse vestigium divinae Trinitatis secundum modum quo est in creaturis.

Item propter hoc similiter quod per diversas scripturas Augustini patet, quoniam haec tria communicantur omne ens, ut patuit in quaestione proxima. Et constat, quod vestigium illius [3] summae Trinitatis et unitatis in omni re lucere debet quae est creatura eiusdem Trinitatis et unitatis.

Ad tertium dicendum, quod conveniunt in hoc, quod pariter communicantur se invicem [W 32 v° b] et omne ens, pariter etiam in omni ente proficiente proficiunt et deficiente deficiunt, pariter etiam divinam unitatem et Trinitatem praetendunt et menti rationali potenti capere ostendunt.

Differunt autem tum in se considerando, tum ad aliud comparando. In se considerando, sic : Constat iam per descriptiones eorum, quod unum sonat indivisionem. — Verum autem [4] rectitudinem, qua res est recte sicut debet ad imitationem suae causae, per

[1] et *om.* M. [2] communi] commune M. [3] illius] alicuius M. [4] autem] *add.* secundum M.

[a] AUGUSTINUS, *De vera religione*, c. 32, n. 59, c. 36, n. 66 (PL 34, 148, 151).

quam etiam res ostendit se menti intelligenti, sicut in praedictis eius descriptionibus continetur. — Bonum vero sonat in communicationem sui utilem propter quam res appetibilis est, sicut eius descriptiones insinuant. Et ex ista descriptionum differentia elucet quaedam alia, scil. quod unitas vel est de praedicamento quantitatis vel assimilatur ei, veritas vel est in [1] praedicamento qualitatis vel ei assimilatur, bonitas de praedicamento relationis vel ei assimilatur.

Differunt autem ad aliud comparando, tum comparando ad causam suam Deum, tum ad mentem rationalem quam in divinam notitiam ducunt.

Ad Deum sic : Unitas praetendit vestigium Patris, quia sicut unitas est principium et origo omnium numerorum, sic [2] primum efficiens [3] omnium causatorum ; et ita unitas praetendit Dei vestigium ut ipse est causa rerum efficiens [4]. Sed ad efficientem pertinet potentia quae Patri appropriatur; et ita unitas per appropriationem respicit Patrem. — Veritas autem praetendit vestigium divinae artis et sapientiae, quia ipsa [5] est modus existendi unumquodque prout in divina arte ei praecordinatum est. Unde patet quod ipsa praetendat [6] [M 18 v° b] Deum in ratione causae formalis exemplaris omnium rerum ; et ita quia sapientia appropriatur Filio, veritas per appropriationem Filii praetendit vestigium. — Bonitas autem praetendit Deum in ratione causae finalis, quia ipsa est ordinativa rei ad suam causam ultimam. Sed bonum est conditio finis proprie. Propterea praetendit Deum in ratione boni. Sed bonitas appropriatur Spiritui Sancto, et ita bonitas per appropriationem repraesentat vestigium Spiritus Sancti [7].

Et sic patet, quod quomodo quodlibet trium ab aliis differat in comparatione ad causam, quam repraesentant. Unde De civitate [8] Dei lib. 11 cap. 24 [a] : *Haec tria cum unaquaque re requiruntur : quis eam fecerit, per quid eam fecerit, quare fecerit* [9], *ut*

[1] in] de W. [2] sic] sicut W. [3] efficiens] effectus M. [4] efficiens] effectus M. [5] ipsa] ipse M. [6] praetendat] praetendit W. [7] Spiritus Sancti] summae Trinitatis W. [8] civitate] Trinitate M. [9] per-fecerit *om.* M.

[a] Haec ergo tria, quae superius commendavi, cum in unaquaque creatura requirantur, quis eam fecerit, per quid fecerit, quare fecerit, ut respondeatur „Deus, per Verbum, quia bona est", utrum altitudine mystica nobis ipsa Trinitas intimetur, hoc est Pater et Filius et Spiritus sanctus, an aliquid occurrat, quod hoc loco Scripturarum id accipiendium esse prohibeat, multi sermonis est quaestio. Augustinus, *De civ. Dei*, l. 11, c. 23 (CSEL 40, 546 ; PL 41, 337).

respondeatur : Deus per Verbum, quia bona est, altitudine mystica ipsa nobis Trinitas intimatur i.e. Pater et Filius et Spiritus Sanctus.

Differunt etiam per comparationem ad mentem rationalem cui repraesentant [1] eam, per hoc quod per unitatem est res spiritualis [2] locabilis in memoria quasi situaliter. Per veritatem motiva est aspectus [3] ut intelligatur. Per bonitatem motiva est [4] affectus ut appetatur. Sic igitur patet trium differentia. Entitas autem in qua consideratur haec trinitas, repraesentativa est divinae essentiae simplicis absolute et indistincte secundum quod [5] huiusmodi.

Consequenter quaeritur, an praedicta tria omne ens concomitantia aliquid realiter addunt super ens.

Quod non, videtur per hoc, quod tunc non esset ens cum dicta trinitate verum vestigium divinae unitatis et trinitatis.

Item : Quia tunc necessario esset aliquod ens carens dicta trinitate, vel esset processus in infinitum. Si enim dicta trinitas differt realiter ab ente, separetur per intellectum ab ente [6], et de illo ente quaeratur cum sit creatura, an habeat unitatem, veritatem et bonitatem, vel non, et patet processus rationis per se.

Item : Si [7] quodlibet dictorum trium circuit omne genus sicut ens, ergo [8] nullum illorum manens in tali communitate potest addere aliquid enti realiter ; quia si facit, contrahit ens ad rem alicuius determinati generis, et ita non erit commune ad cetera genera.

Sed contra : Cum sint tria, quorum nullum est reliquum, videtur, quod inter se aliquo modo differant. Sed non differunt in ente. Ergo in aliquo ei superaddito.

Respondeo : Accepta dicta trinitate secundum plenam communitatem entis, qua praedicatur ens de omni ente, concedendae sunt primae rationes. Loquuntur enim de unitate, veritate et bonitate essentialibus quae non sunt aliud quam ipsa rei essentia, et non de accidentibus, quae sunt res determinatorum generum et accidentia particularium entium et a rebus ipsis nonnumquam separabiles manente rerum entitate.

Ab obiectum dicendum, [W 33 r° a] quod addunt rationes diversas super ens sive intentiones, a quibus nomina eorum imponuntur. Sed istae rationes non differunt realiter ab ipso ente, sed

[1] repraesentant] repraesentat M. [2] spiritualis] spiritualiter W. [3] aspectus] affectus M. [4] est *om.* W. [5] quod *om.* W. [6] separetur — ab ente *om.* H. [7] Si *om.* M. [8] Ergo *om.* W.

sunt ad ipsum ens, et illa tria solum modo et ratione differentia, non modo vel ratione addente aliquid super ens realiter ut contrahatur ad aliquod genus rerum, sed addente solum modum et rationem essendi communem omni enti.

Consequenter quaeritur : Utrum unumquodque dictorum trium, cum sit aliquod ens, habeat illa tria.

Videtur [1] quod non, quia videtur accidere infinitas.

Quod sic, videtur, quia quodlibet eorum est creatura.

Item : Unitas quaelibet intellecta necessario habet veritatem, quia veritate movetur aspectus. Et cum sit ductiva in unitatem summam, habet bonitatem. Similiter veritas quaevis, cum sit in se indivisa, unitatem habet, et cum sit ductiva in summam veritatem, bonitatem habet. Similiter bonitas habet unitatem et veritatem.

Respondetur diversimode ad illud, sicut patebit [2] in sequenti quaestione de mensura, numero et pondere.

Sed dicendum, quod unumquodque illorum habet unitatem, veritatem et bonitatem, non aliam sed eandem quae est ipsius entis, cuius est unitas. Et ratio est, quia unitas illa tantundem [M 19 r° a] habet de esse et idipsum, quantum et quod ipsum ens, cuius est unitas, quia idipsum sunt. Et ideo necesse est quod eadem sit veritas, et bonitas sic eadem utriusque. Habet etiam ipsa unitas unitatem, qua una est, non aliam sed se, quia unitas seipsa una est, sicut quantitas seipsa est quanta, et sicut vita seipsa vivit.

Cum igitur [3] quaeritur unitas unitatis, cum unitas sit indivisio entis, restat quod unitas cuius quaeritur unitas [4] cedat in rationem entis, et ideo non est ei quaerenda unitas alia. Similiter dico de veritate et de [5] bonitate, quomodo utraque [6] habeat ista [7] tria, unitatem, veritatem et bonitatem.

3

[De altero ternario vestigii, qui est mensura, numerus, pondus]

Consequenter quaeritur de ista trinitate, quae ponitur vestigium summae Trinitatis in creaturis : Mensura, numerus et pondus.

[1] videtur *om.* W. [2] patebit] patet M. [3] igitur] etiam W. [4] unitas *om.* M. [5] de *om.* M. [6] utraque] utrumque M. [7] ista *om.* M.

Ubi primo quaeritur : Utrum haec tria insint [1] *omni creaturae.*

Quod sic : Sap. 11 [21] : *Omnia in mensura, pondere et numero disposuisti.*

[1] Quod non, quia dicit AMBROSIUS in [2] Hexaem. lib. 1 cap. 8 [a] : *Lucis natura huiusmodi est, ut non in numero, non in mensura, non in pondere ut alia, sed omnis eius in aspectu gratia sit.*

[2]Item : Si omnia sic disposuit, ergo numerum pondus et mensuram singula per se sic disposuit. Ex quo videtur accidere infinitas.

[3] Item de numero sic opponitur : Si omnia disponuntur in numero, ergo unitas. Et tunc illius numeri unitas iterum erit in numero, et erit infinitas. Vel si unitatis numerus dicatur unitas, erit unitas in unitate, et illa iterum in alia, et sic in infinitum.

[4] Item [3] : Materia et forma per se consideratae quomodo numerum habent, cum sint essentiae omnino simplices ?

[5] Item : Secundum BOETIUM in prologo Arithmeticae [b] species numerorum et figurarum sunt infinitae. Quomodo ergo disponuntur in numero ?

[6] Item in Ps. [103, 25]. *Illic reptilia, quorum non est numerus.*

[7] Deinde de mensura sic opponitur : Quomodo est mensura in omnibus, cur dicat ARISTOTELES in 10 Metaphys. [c], quod *mensura est per quam cognoscitur quantitas.* Quantitas enim non omnibus inest.

[8] Similiter opponitur de pondere, quod non videtur inesse omnibus, cum non omnia sint gravia vel levia.

Respondeo : Dicta trinitas omnibus inest secundum Scripturam libri Sapientiae.

Ad primum dicendum, quod non intendit Ambrosius, quod lux careat numero pondere et mensura, sed quod non habeat [4] ea sicut aliae creaturae corporales de quibus ibi loquitur. Aliae enim creaturae corporales habent dictam trinitatem occultius, sed lux manifestius. Illae minus et strictius ut ita dicam [5], haec magis

[1] insint] insunt M. [2] in *om.* M. [3] item] iterum M. [4] habeat] habet M. [5] dicam] dicat W.

---

[a] AMBROSIUS, *Hexaem.*, l. 1, c. 8, n. 34 (PL 14, 143).
[b] BOETIUS, *De Arithmet.*, l. 1, c. 1 (PL 63, 1081).
[c] ARISTOTELES, *Metaphys.*, l. 9, c. 1 [l. 10, c. 2] (1052 b 20).

et universalius et capacius. Lux enim habet vim causativam et conservativam omnium aliorum corporum, et nullum aliud corpus. Sic loquitur enim [1] ibi Ambrosius de luce corporali in comparatione ad alia corpora facta in primis diebus. Lux enim se multiplicat et servat et hoc a se, alia autem a luce hoc habent. Et ideo in eodem capitulo subdit : *Itaque non in splendore tantummodo sed in omni utilitate gratia lucis probatur* [2].

Vel potuit Ambrosius intendere, quod lux non sit [3] disposita in numero, pondere et mensura, sicut alia corpora principalia quae sunt mundi elementa. Quod non in numero, eo quod numerus elementorum mundi nobis notus est, non sic numerus luminarium. Non in mensura, quia quodlibet aliorum corporum coercetur in una mundi regione, sed lux se diffundit [W 33 r° b] per omnes regiones, a summo usque ad [4] deorsum. Non in pondere, quia neque gravis est neque levis, sed alia sunt alterutrum.

Ad secundum dicitur, quod sicut cum dicitur : omnia fiunt ex materia et forma, non fit distributio pro materia et forma sed pro aliis, sic hic *omnia disposuisti* etc. non fit distributio pro mensura, numero et pondere [a]. Et hanc responsionem videtur approbare Augustinus lib. 4 super Genes. cap. 6 [b].

Aliter dicitur, quod mensura, numerus et pondus creata, in quibus creaturae disponuntur, habent mensuram et [M 19 r° b] numerum et pondus in quibus disponuntur, non creata sed increata quae sunt Deus [c], sicut docet Augustinus in eodem libro cap. 5 [d].

Prima harum responsionum non considerat haec tria nisi in creatura, secunda etiam in creatore, et utraque breviter tangitur in libro ad Orosium q. 39 [e].

Sed hae responsiones ponunt statum in numero, pondere et mensura, ita quod nullum eorum singulum habeat haec tria. Et ita ponunt, quod haec tria sunt ita vestigium Trinitatis omnia in

[1] enim *add.* loquitur M. [2] probatur] probat W. [3] sit *om.* W. [4] ad *om.* W.

[a] Cf. Ricardus Fishacre, q. 2 (p. 329).
[b] Augustinus, *De Genesi ad litt.*, l. 4, c. 6, n. 12 (PL 34, 301).
[c] Cf. Ricardus Fishacre, q. 2 (p. 329).
[d] Augustinus, *De Genesi ad litt.*, l. 4, c. 5, n. 11 (PL 34, 300).
[e] *Dialogus Quaestionum*, 65, q. 39 (inter opp. August., PL 40, 746).

simul, quod nullum eorum per se singulum habeat illud. Quod non videtur rationale. Cum enim unumquodque trium per se consideratum sit causatum a tota Trinitate increata, videtur, quod unumquodque per se singulum totius Trinitatis vestigium habet. Et ita unumquodque eorum consistit in numero, pondere et mensura.

Propterea potest aliter dici, scilicet quod mensura est in mensura non alia sed seipsa ; et in numero, pondere, eisdem in quibus est res cuius est mensura ; et eodem modo de aliis duobus. Et hoc dicendum eo modo, quo supra dictum est quaestione proxima de unitate, veritate et bonitate.

Ad tertium dicitur, quod unitas in numero disponitur. Hoc modo talis unitas vel est res composita ex materia et forma, vel materia, vel forma. Et res composita habet in se materiam et formam et compositionem, et ita numerum. Materia etiam vel forma per se considerata habet in se suam essentiam et differentiam et adhaesionem sui cum Deo. Et sic dicentes forte dicerent, quod numerus in quo consistit accidens est accidentis essentia, et substantia deferens, et inhaerentia accidentis eidem.

Sed quia haec responsio non invenit in dictis numerum creatum qui sit aliquid rei de quo tamen est praesens quaestio, propterea potest dici, quod numerus sumitur communiter et proprie. Communiter dicendo numerum, unitas numerus dicitur. Et est tunc unitas in numero scil. seipsa. Sicut enim numerus discretus numerat seipsum [1] et alia, sic unitas se et alia quorum est.

Vel potest numerus dici proprie ut est multitudo distincta. Et hoc dupliciter ; scil. ut est multitudo unitatum accidentalium, quae est discreta quantitas. Et in tali numero non est disposita unitas. Vel ut est multitudo virtualis vel substantialis vel rationalis, quae est aliquis numerus. Et in tali numero disposita est unitas, quia unitatis sunt rationes innumerabiles vel relationes quibus omnes numeros respicit in infinitum.

Ad quartum patebit consequenter, quando agetur [2] de modo specie et ordine.

Ad quintum : Sicut partes continui actuales sunt finitae, sed potentiales habent infinitatem in actu incompleto et non in actu completo, et ideo non sunt simpliciter infinitae, sic est de speciebus figurarum et numerorum.

Ad sextum, quod est eorum numerus, sed non est nobis deter-

[1] seipsum] seipsam M. [2] agetur] agitur M.

minatus et notus. Et hoc dico tam de numero reptilium simul tempore existentium quam de numero universorum in tota successione temporis. De isto etiam secundo numero eorum [1] videtur posse dici, quod sic eorum non est numerus, quia non est in natura eorum, quo eis determinetur numerus certus, immo possent esse in numero infinito. Sed in divina ordinatione est, quod aliquando cessent generare et generari ; et ideo sunt in numero determinato illi, sed non nobis.

Ad septimum, quod non est in omnibus quantitas praedicamentum accidentis, sed vel illa, vel quantitas substantialis, vel virtualis, vel huiusmodi. Et sic dicit Augustinus super Genes. lib. 4 cap. 5 [a] quod non est tantum mensura in molibus [2], sed *est etiam* [3] *mensura aliquid agendi, ne sit irrevocabilis* [4] *et immoderata progressio.*

Ad ultimum, quod pondus hic vocatur omnis inclinatio naturalis vel voluntaria ad non habitum consequendum vel [5] ad conservandum iam habitum, unde [6] dicit Augustinus in eodem loco, quod pondus non est tantummodo in molibus [7] sed *est etiam* [8] *pondus voluntatis et amoris, ubi apparet quanti quidque in appetendo, fugiendo, praeponendo* [M 19 v° a] *postponendove pendatur.*

[W 33 v° a] *Secundo quaeritur : Penes quae in omni re haec trinitas attendenda est* [9], *et quomodo se habet ad iam praedeterminatam.*

Et dicunt aliqui, quod forma potest considerari absolute vel in comparatione. Et hoc dupliciter, scil. vel in comparatione [10] ad actionem vel ad ubi. Et primo modo est numerus, ita tamen, quod numerus unitas [11] reputetur. Secundo modo mensura propter quantitatem virtutis activae. Tertio modo pondus.

Sed quomodo secundum istos assignabitur haec trinitas in materia quae non habet actionem?

Forte dicent quod [12] materia non habet hoc per se sed per formam.

[1] eorum *om.* M. [2] molibus] mobilibus W. [3] etiam *om.* M. [4] ne — irrevocabilis] naturae sic enim revocabilis M. [5] vel] sed M. [6] unde] ut M. [7] in molibus *om.* W. [8] etiam *om.* M. [9] est *om.* M. [10] Et — comparatione *om.* M. [11] numerus unitas] unitas numerus W. [12] quod] quia MW.

[a] Augustinus, *De Genesi ad litt.*, l. 4, c. 4, n. 8 (PL 34, 299).

Verumtatem potest aliter dici [1] probabilius, quod numerus hic dicatur [2] rei unitas, et respondeat primo membro in trinitate prius tradita vel tractata [3]. Mensura modus ille quantitativus existendi, qui rei praeordinatus est in sua causa, quae in superiori trinitate dicta est veritas et rectitudo, secundum quod dicitur archa vel aliud artificium fieri ad mensuram artis unde egressum est. Pondus inclinatio qua tendit ad aliud, unde res noscitur bona. Sic igitur haec trinitas potest reduci ad praecedentem per modum identitatis, nisi quod nomina hinc et inde ab aliis vel aliis rationibus imponuntur.

Quod enim ibi dicitur unitas, hic numerus. Sed unitas ab indivisione dicitur ; numerus, quia rem numerabilem [4] facit vel quia commensurat se rei sicut numerus mensurans numerabilia.

Item : Quod ibi dicitur veritas, hic mensura. Sed veritas, quia est ut debet esse ; mensura, quia est ad alterius imitationem.

Item : Quod ibi bonum, hic pondus. Sed bonum propter activitatem utilem vel potius propter potentiam activam vel passivam utiliter. Pondus, quia inclinatur ad conveniens, quod ad idem reducit.

Istum modum assignandi innuit *Glossa* super illud Sap. 11 [21] [a] : *Omnia in numero* etc., ubi dicitur quod *in numero* attenditur *quantitas* [5], et *in mensura qualitas*, et *in pondere ratio*. Et intelligo ibi rationem finem, scil. propter quem habet mensuram et numerum. Habet enim hoc propter finem quo inclinatur, vel propter potentiam sibi utiliter inditam.

Adhuc aliter dici potest et forte probabilius, quod mensura designat quantum res habet de existentia, et respondet unitati. Sed illa ab indivisione existentiae imponitur, haec ab eius limitata quantitate.

Numerus designat speciem qua res numerabilis est. Vel potius numerositatem aliquam, sive partium quantitativarum [6], sive partium substantialium, sive virtualium, sive relationum, sive rationum [7] quae quodammodo constituunt quantitatem existentiae

[1] dici] dicere M. [2] dicatur] datur M. [3] sel tractata *om.* W. [4] numerabilem] numeralem M W. [5] quantitas] qualitas M. [6] quantitativarum] quantarum] W. [7] sive rationum *om.* M.

[a] Walafridus Strabo, *Glossa ordin. in Sap.*, 11, 23 (PL 113, 1174), ex Rhabano Mauro, Comment. in libr. Sap., l. 2, c. 10 (PL 109, 723).

suae. Et iste numerus respondet veritati, quia forte cuiuslibet veritas in aliqua numerositate consistit per quam assimilatur suae causae et illucet menti creatae. Sed veritas dicitur a rectitudine existendi, ut debet. Numerus a dicta numerositate constituente rei existentiam.

Pondus autem respondet bono, ut dictum est.

Sed huic assignationi obviat [1] *Glossa* super Sap. 11 [21] [a] quae dicit, quod *in numero quantitas, in mensura qualitas* consideratur.

Ad quod forte satis sufficienter et vere dici potest, quod illa Glossa loquitur secundum illam assignationem prius positam.

Vel potest dici de mensura sicut de nominibus figurarum, quae secundum Aristotelem in 5 Metaph. [b] possunt significare quantitates in qualitatibus vel qualitates in quantitatibus. Cum enim mensura designet quantitatem existentiae rei, consequitur illam [2] quantitatem aliqua [3] qualitas vel concomitatur. Et est tunc nomen mensurae aequivocum ad utramque. Et forte illa qualitas nihil aliud est nisi ipsius entis limitatio.

De numero dici potest, quod cum numerus ponatur pro veritate rei vel pro vera specie eius, quod [4] idem est, dicitur attendi iuxta illum quantitas, quia per speciem constituitur res in esse, et fit numerabilis per unitatem accidentalem.

Vel hoc dicitur, quia cum mensura dicat quantitatem existentiae per modum continui et [5] indivisi, numerus dicit eandem per modum divisibilis et gradatim distincti ; et sic non sunt verba Glossae contraria dictae assignationi. Aliud enim est hoc esse hoc, et aliud hoc [6] attendi [M 19 v° b] penes hoc vel iuxta hoc.

Vel forte Glossa illa refert haec tria ad universum. Et tunc non est difficultas. Et hoc praetendunt verba [7] quae immediate sequuntur in illa *Glossa*. Postquam enim dixerat, quod *in mensura qualitas, in numero quantitas* etc. subdit statim : *In his constituit Deus mundum et gubernat et iudicaturus est.*

[1] obviat] obiciat M. [2] illam] aliam M. [3] aliqua] alia M. [4] quod *om.*M. [5] et] aut W. [6] hoc *om.* M. [7] verba *om.* M.

[a] *Loc. cit.*

[b] existimatum est ipsam [alterationem] esse in figuris quae sunt in genere qualitatis, quae est in quantitate secundum quod est quantitas et in formis quae sunt in anima et animato, quod est aliud genus. Averroes, *in Phys.*, l. 2, comment. 15.

4

[De tertio ternario vestigii, qui est modus, species, ordo]

[W 33 v° b] *Consequenter quaeritur de hac trinitate : Modus, species et ordo. Primo : Si sit in omni re vel non.*

Quod sic, dicit Augustinus De natura boni cap. 3 [a]. In cuius fine dicitur, quod *ubi haec tria sunt magna, magna natura est ; ubi parva, parva natura est, ubi nulla, nulla natura est.* Ex quo constat quod sunt in omni natura.

Contra : Privatio et habitus circa idem habent fieri. Sed horum privatio est peccatum, quod non est nisi in creatura rationali. Ergo nec illa alibi sunt.

Respondeo : Cum vita sit habitus, eius privatio universalis est mors, particularis circa hominem tantum homicidium. Quamvis ergo homicidium quod est privatio vitae non contingat nisi circa hominem, tamen vita in pluribus est, quia homicidium non est sua universalis privatio. Sic est in [1] proposito, quia peccatum non est privatio modi, speciei et ordinis, nisi in creatura rationali. Sed malum est simpliciter privatio modi, speciei et ordinis. Unde de natura boni cap. 4[b] : *Malum nihil aliud est quam privatio modi, speciei et ordinis naturalis.*

Secundo quaeritur : Quomodo se habeat haec trinitas ad praedeterminatam [2], *et penes quae attendatur in rebus. Et primo quaeritur in communi et simul de omnibus tribus.*

Respondeo : Mensura et modus idem significant, nisi quod nomen mensurae videtur magis sonare in actionem et nomen modi [3] magis in habitum. Et accipio modo [4] mensuram secundum ultimam assignationem praehabitam, quae prout dictum est, respondet unitati in prima trinitate. Et ideo modus respondet unitati in prima distinctione ternarii et mensurae in secunda. Sed nomen modi et mensurae importat mensuram limitatam existentiae, sed differenter, ut dictum est. Et nomen unitatis indivisionem. Species vero respondet numero et veritati. Et idem dicunt secundum diversas considerationes. Quia quod est veritas propter debitum modum existendi, est numerus propter quandam numerositatem

[1] in *om.* W. [2] praedeterminatam] praedeterminatas W. [3] modi *om.* W. [4] modo *om.* M.

[a] Augustinus, *De natura boni contra Manich.*, c. 3 (PL 42, 553).
[b] Augustinus, *De natura boni contra Manich.*, c. 4 (PL 42, 553).

ibi repertam, et species propter decorem quo placet apprehendenti. Pulchritudo enim est numerosa aequalitas [1] secundum AUGUSTINUM in 6 Musicae [a]. Ordo autem respondet ponderi et bonitati manifeste, nisi quod ordo sonat in quietem, pondus in [2] inclinationem ad conveniens bonum in [3] activitatem vel passibilitatem utilem. Et has tres rationes sortitur res penes unam principalem rationem ordinis [4].

Postea quaeritur de his tribus in speciali : Quomodo se habeant [5] *ad praedicta.*

Et primo *de modo* quaeritur : Quomodo pro eo aliquando ponitur entitas ab Augustino, ubi denotat in creaturis vestigium summae Trinitatis, sicut patet de civitate Dei lib. 11 cap. 24 [b] [6] et de 83 Quaest. 18 [c]. Et [7] de spiritu et anima cap. 4 [d] sic : *Deus ab omnibus participatur ad essentiam qua sunt, et secundum illam ad idoneam speciem qua ab aliis differunt, et secundum utrumque ad congruum usum quo proficiunt. Tria haec omni existenti insunt quasi quaedam vestigia summae essentiae* [8] *imaginis et muneris i.e. Trinitatis.* Ratio quaestionis est quia, cum entitas vel essentia importat generalem rationem modo, speciei et ordini, videtur inde potius vestigium unitatis quam alicuius personae. Quomodo ergo ponitur pro modo vel mensura quae est vestigium Patris ?

Respondeo : Hoc est propter propinquitatem rationum entitatis sive essentiae et modi sive mensurae sive unitatis. Ideo enim pro illis ponitur entitas. Illae enim sunt primae rationes quae adveniunt enti.

Alia etiam est ratio, [M 20 r° a] quia entitas creaturae limitata est, et ideo [9] in se supponit modum. Et ideo, ut dicit AUGUSTINUS de 83 Quaest. q. 18 [e] : *Cum veritas quaeritur, plus quam tria genera quaestionum esse non possunt : utrum omnino sit, utrum hoc sit aut aliud, utrum approbandum improbandumve sit.* Per

[1] aequalitas] qualitas W. [2] in *om.* M. [3] in *om.* M. [4] ordinis] ordinationis W. [5] habeant] habent M. [6] 24] 28 W. [7] et *om.* W. [8] essentiae] existentiae M. [9] ideo] non M.

---

[a] AUGUSTINUS, *De Musica*, l. 6, c. 13, n. 37 (PL 32, 1184).
[b] AUGUSTINUS, *De civitate Dei*, l. 11, c. 24 (PL 41, 337).
[c] AUGUSTINUS, *De 83 Quaest.*, q. 18 et 19 (PL 40, 15).
[d] ALCHERIUS, *De spiritu et anima*, c. 6 (inter *opp.*, Augustini PL 40, 785).
[e] AUGUSTINUS, *De 83 Quaest.*, q. 18 (PL 40, 15).

haec enim tria sufficienter agnoscitur vestigium Trinitatis increatae. Et nota, quod in dictis verbis Augustini quaestio de modo, quae videtur praetermissa, per primam et secundam intelligitur determinari.

Consequenter quaeritur *de specie* : Quomodo reducitur ad numerum, ut praedictum est quaestione paenultima [1].

Species enim apud Augustinum pro forma ponitur. Sed forma constat in simplici essentia [2] et invariabili, quare non est in ea [3] numerositas.

Item : Materia quomodo habet speciem, quae formam non habet, dico per se considerata.

Respondeo : Quidam dicunt, quod sicut materia non habet entitatem per se sed per formam, sic nec speciem vel numerum habet, nisi per illam. Et dicunt, quod forma est sibi species et materiae et composito. Quae non dicitur numerus, quia constituit unitatem, [W 34 r° a] quae est principium numeri et facit rem numerabilem. Et sic secundum illos solutum est tam primum quam secundum. Et isti recipiunt speciem in dicta trinitate pro forma.

Sed secundum illud materia in [4] se considerata modum non habet, nec ordinem, cum nihil habeat de specie. Quod videtur falsum, quia aliquid habet essentiae [5], et est ad aliquid respectu formae.

Propterea probabilius potest distingui, quod Augustinus aliquando sumit speciem pro forma, et sic est semper una pars compositi ; aliquando pro numerosa proportione, sive partium quantitativarum [6], sive partium substantialium, sive virtualium, sive relationum, sive rationum. Et ad utramque communiter sumitur in dicta trinitate.

Ad primum igitur dic, quod forma consistit in essentia simplici, quia non dividitur in essentias, et invariabili, quia solum compositum proprie variabile est, et hoc per naturam materiae, non formae. Invenitur tamen in forma numerositas partium existentiae eius, quia cum dicitur quod ipsa habet tantum de existentia [7], illud tantum est aliquo modo divisibile in partes

[1] paenultima *om.* W. [2] essentia] forma W. [3] ea] eo W. [4] in] per W. [5] essentiae] existentiae W. [6] quantitativarum] quantarum W. [7] existentia] essentia M.

homogeneas scil. medietates, et utraque iterum etc. Et sic est in ea gradus et gradus et gradus [1].

Istud videtur manifestum in individuis diversis eiusdem speciei. In quibusdam enim illorum plus apparet esse speciei, in quibusdam illorum [2] minus.

Item : Aliter forma universalis est numerosa per differentias divisivas, et specialis per constitutivas.

Item : Ipsa numerosa est per rationes quibus respicit subiectam materiam informando, et exterius obiectum agendo, et huiusmodi.

Similiter materia numerosa est non solum secundum esse diversum in diversis, sed etiam in se, per numerositatem partium potentialium, secundum illos qui ponunt materiam habere partem et partem.

Item per numerositatem rationum, quibus receptiva est omnium formarum.

Et similiter est de forma universali. Quanto enim principium simplicius est per essentiam, tanto numerosius est rationibus. Et sic solvitur utrumque quaesitum.

De ordine quoque quaeritur : Quomodo reducitur ad bonitatem, cum Augustinus de natura boni cap. 3 [a] dicat, quod *haec tria, modus species et ordo, sunt tamquam generalia bona in rebus a Deo factis*. Unde ipse computat omnia tria sub bono. Et sicut praedictum est ibidem cap. 4, definit malum esse omnium trium corruptionem.

Respondeo: Est sumere [3] bonum communiter et proprie, et ibi ipse loquitur contra Manichaeos, et ideo sumit bonum communiter prout comprehendit omne quod est, sive sit res sive sit [4] ratio vel modus rei. Vel propter hoc quod modus, species et ordo sunt id ipsum in essentia praecipue in simplicibus, ideo nullius eorum ratio separatur ab aliis. Hoc etiam verum est quoad inseparabilitatem in compositis. Et ideo vere dicitur, quod modus est ordinatus et species ordinata et ordo ordinatus. Dicuntur ergo ordo et species duo bona propter rationem ordinis quem induunt. Ordo autem bonus dicitur propter seipsum; et ita dicuntur tria bona, sed unum propter se et per se, alia duo propter tertium et per tertium. Et ita per se loquendo tantum tertium hic ad tertium illic redu-

[1] et gradus *om.* W. [2] illorum *om.* W. [3] sumere] summe W. [4] sit *om.* M.

[a] Augustinus, *De natura boni*, c. 3 (PL 42, 553).

citur. Omnia tamen [M 20 r° b] tria per accidens ad bonum ibi reducuntur.

Ex praecedentibus reductionibus trinitatum ad invicem planum est, quod una est [1] trinitas in se, quae assignatur vestigium Trinitatis creatricis in omni creatura, quamvis diversis modis de illa loquamur.

Super quo primo quaeritur : Quare theologi de creaturis talem eruunt trinitatem ad ostensionem suae causae potius quam philosophi.

Respondeo : Philosophi particulares considerare habent causas particulares et effectus earum et convenientiam [2] earum ad invicem. Philosophus communis scil. metaphysicus considerat causam communem omnium et effectus eius, et ostendit illum esse causam in triplici genere causae. Non tamen inquirit ad hoc huius trinitatem in creatura, quia non curat ostendere Deum trinum. Theologus autem hoc facit ad corroborandum fidem Trinitatis.

Secundo quaeritur : Quare magis quaerunt theologi trinitatem in rebus ad ostendendum Deum esse trinum, quam quaternitatem ad ostendendum ipsum esse quaternum. Aeque enim videtur unum posse inferri ut reliquum.

Respondeo : Non omnis numerositas creaturae concludit similem numerositatem in creatore nec est eius vestigium proprie, sed illa quae prima est et quam nulla creatura effugere potest, quae etiam non differt per essentiam a re in qua est. Talis est enim in intimo creaturae, quo [W 34 r° b] creatura maxime coniungitur Deo et eius simplicitati assimilatur per entitatem suam simplicem. Talis autem est sola supra posita. Sicut enim substantia est origo accidentium et primo adest ei quantitas, deinde qualitas, tertio in utrisque fundatur relatio, deinde in his tribus radicantur alia genera, sic non est aliqua ita simplex creatura in qua non sit essentia. Et haec [3] habet necessario triplicem rationem, scil. quantum sit suum esse, quale, et ad quid. Et hoc significat AUGUSTINUS in illa trinitate De civitate Dei lib. 12 cap. 6 [a] : *Res quaecumque usque ad infimam terram* [4], *quoniam* [5] *natura et essentia est, procul dubio bona est, habens modum et speciem in genere suo et*

[1] est *om.* M. [2] convenientiam] convenientias M. [3] haec] hoc M. [4] terram] partem M. [5] quoniam] quam M W.

[a] AUGUSTINUS, *De civitate Dei*, l. 12, c. 6 (PL 41, 354).

ordine suo [1]. Et huic respondet triplex quaestio scientifica de 83 Quaest. 18 [b], ut dictum est supra. Et ista est vestigium trinae causae in Deo secundum illam trinitatem De civitate Dei lib. 11 cap. 14 °[2] ubi sic dicit : *Haec ergo tria cum* [3] *in unaquaque re* [4] *requiruntur : quis eam fecerit, per quid fecerit, quare fecerit. Ut respondeatur : Deus per verbum quia bona est. Altitudine mystica nobis ipsa trinitas intimatur, et Pater et Filius et Spiritus Sanctus.* Nec sunt plures rationes primae cuiuslibet creaturae. Et quantitas esse creaturae ostendit potentiam efficientis, qualitas sapientiam, utilitas bonitatem, quae appropriantur tribus personis. Et istae rationes nihil addunt rei super essentiam creatam simplicem. Et ideo sunt vere vestigium Trinitatis increatae.

Circa hanc trinitatem creaturae versantur omnes praehabitae trinitates, si bene consideras. Et ideo omnes ad unam in re reducuntur.

Tertio quaeritur : Si est tantummodo una trinitas quae est vestigium creatoris sui proprium, et proinde ostendit Deum esse tantum trinum, quare tam diversimode nominatur illa trinitas, ut iam [5] *patuit in praecedentibus.*

Respondeo : Quaelibet rationum istarum habet multiplices rationes, quibus distinguitur tamquam commune per propria quaedam ; et ideo communes rationes multipliciter nominantur penes multas rationes, in quas quaelibet illarum partitur. Nec est mirum, quod communis ratio habeat plures partiales, quia sic videmus alibi. Unitas enim, cum sit unica [6], multipliciter est relata. Et punctus terminans et in [7] ratione termini simpliciter, multas tamen sortitur rationes secundum quod diversorum est terminus.

Similiter species archae in anima una est, et multae sunt eius rationes secundum diversas eius applicationes ad materiam. Et similiter est in Deo de idealibus rationibus.

Solet etiam quaeri : Penes quid accipiantur dictae trinitates tamquam essent realiter differentes.

Et solet dici quod numerus, pondus et mensura respondent

[1] et ordine suo *om.* M. [2] 14] 24 W. [3] cum *om.* M. [4] re *om.* M. [5] iam *om.* M. [6] unica] unita M. [7] in *om.* M.

---

[a] Augustinus, *De 83 Quaest.*, q. 18 (PL 40, 15).
[b] Cf. p. 357, note *e*.

fieri rei ; unum verum et bonum esse rei ; modus species [M 20 v° a] et ordo perfecto esse. Sed mihi videtur quod numerus pondus et mensura sunt [1] evidentius in rebus postquam factae sunt, quam dum in fieri sunt. Augustinus autem [2] ostendit, quod modus species et ordo sunt in rebus imperfectis ut in materia prima, in libro de natura religionis [a] et de natura boni [b]. Quare mihi videtur ad praesens, quod una trinitas tantum est secundum rem, diversimode tamen nominata secundum diversas rationes, sicut patet ex praehabitis in proxima quaestione, et superius in reductione harum trinitatum ad invicem q. 48 [3]. Et haec trinitas est in omnibus creatis tam perfectis quam imperfectis. Perfectius tamen et evidentius in perfectis, minus autem in imperfectis. Et illud vestigium secundum aliquas conditiones plus Deum imitatur in simplicibus et imperfectis, secundum alias plus in compositis et perfectis. In illis enim est simplicius, in istis actualius.

Sunt autem et aliae trinitates quae solent assignari vestigium Dei trini in creaturis, de quibus non oportet modo curare, quia aut reducuntur ad praecedentes aut non ostendunt summam Trinitatem nisi a remotis valde.

II

De imagine summae trinitatis in anima rationali

Consequenter quaeritur de imagine summae Trinitatis in anima rationali.

Et primo de hac trinitate : Memoria, intelligentia [4] *et amor sive voluntas. Secundo de quadam alia scil. de mente, notitia eius et* [5] *amore.*

De prima primo penes ipsas in se et inter se. Secundo in comparatione ad imaginatum.

[1] sunt] sint M. [2] autem] etiam W. [3] q. 48 *om.* W. [4] intelligentia] intellectiva W. [5] eius et] et eius M.

[a] Cf. Augustinus, *De vera religione*, c. 11, n. 21 (PL 34, 131).
[b] Augustinus, *De natura boni*, c. 3 (PL 42, 553).

1

[De primo ternario imaginis : memoria, intelligentia, voluntas]

[1. De membris huius ternarii penes ipsa in se et inter se]

Circa primum quaeruntur quattuor. *Primo : Supposito quod memoria, intelligentia et amor sive voluntas sint vires vel potentiae animae, quaeritur de illis, an id quod sunt de genere substantiae sint vel accidentis.* Hoc est utrum istae potentiae sint [W 34 v° a] substantiae vel accidentia [1].

Quod de genere substantiae, quia penes ista tria attenditur praecipue dignitas et nobilitas rationalis naturae, quia in his fit maxime assimilatio creaturae ad Deum, et hoc non congruit accidentibus.

Item : Si sint accidentia, ergo illis per intellectum circumscriptis, substantia quae subest non erit natura rationalis, quia non erit memorativa intellectiva etc. Ergo non sunt potentiae vel vires rationalis naturae ; quod est contra philosophiam et rationem.

Item : Augustinus lib. 10 de Trinitate cap. 27 [a] [2] dicit, quod *haec tria sunt una vita, una mens, et* [3] *una substantia.* Ex quo sequitur quod sint de substantiae genere.

Item : Penes haec constituitur optima substantia creata in esse specifico proprii generis, scil. substantia rationalis. Restat ergo quod spectent ad substantiam.

Item : Si potentiae activae animae rationalis essent accidentia, multo fortius et potentiae activae aliarum formarum substantialium quarumcumque. Sed hoc non convenit dicere. Ergo multo minus illud. Quod autem potentia activa formae substantialis universaliter non sit accidens, patet sic : Sicut se habet potentia passiva materiae ad materiam, sic potentia activa formae ad formam. Sed potentia passiva materiae est idem cum ipsa secundum essentiam, et ita pertinet ad genus substantiae. Ergo similiter et [4] potentia activa formae. Probatio minoris : Potentia passiva materiae

[1] Hoc — accidentia *om.* M. [2] 27] 77 W. [3] et *om.* M. [4] et *om.* M.

[a] « Haec igitur tria, memoria intelligentia voluntas, quoniam non sunt tres vitae sed una vita, nec tres mentes sed una mens, consequenter utique nec tres substantiae sunt sed una substantia. » Augustinus, *De Trinitate*, l. 10, c. 11, n. 18 (PL 42, 983).

prior est [1] composito, quia haec est receptibilitas sive capacitas qua potest capere formam. Sed accidens est universaliter posterius substantia composito secundum ARISTOTELEM in 7 Metaph. [a] ubi dicit, quod substantia composita est subiectum accidentium sicut materia formarum substantialium. Restat ergo, quod potentia passiva materiae non est accidens, sed substantia. Cum ergo nequeat esse substantia composita nec forma, quia praecedit utramque, restat ergo [2] quod sit materia. Sed non alia, quia materiae non est materia, nec materia est ex materiis composita. Oportet igitur, quod sit ipsa eadem materia, cuius est potentia.

Item : Accidens habet esse per formam substantialem et eius actionem circa materiam. Quare primo inest potentia activa et actio substantiae, antequam sit [3] accidens. Quare potentia activa formae substantialis non potest esse universaliter accidens.

Sed dices forte, quod duplex est potentia activa formae substantialis, una quasi ad intra erga materiam et circa illam, alia ad extra erga ea, quae foris sunt et circa illa. Et prima istarum est substantia formae, et de hac procedunt dictae rationes. Secunda ac[M 20 v° b]cidens est, et de hac non concludunt.

Sed contra : Omnis potentia passiva materiae reducitur ad substantiam. Ergo omnis potentia activa formae pariter vel multo fortius.

Item : Si ita esset, sequerentur haec inconvenientia, scil. quod nobilior forma non esset activa, cum tamen esset vilior.

Item, quod accidens esset nobilius forma substantiali.

Item, quod bonitas substantiae esset a suo accidente. Quia unde activa est vel passiva universaliter [4], inde bona est, ut habitum est in praecedentibus.

Ex his videtur, quod dictae tres potentiae activae animae rationalis et etiam universaliter omnis potentia activa substantiae propria et prima ad genus substantiae pertineant.

Contra : *Secunda species qualitatis est naturalis potentia vel impotentia* secundum ARISTOTELEM in praedicamentis [b]. Sed istae sunt naturales potentiae, ut suppositum est. Ergo etc.

Item : Dicit ARISTOTELES in cap. de memoria [c], quod *memoria*

[1] est *om.* M. [2] ergo *om.* W. [3] sit *om.* M. [4] universaliter] utiliter W.

[a] ARISTOTELES, *Metaph.*, VI (VII), c. 3.
[b] ARISTOTELES, *Categ.*, c. 8 (9 a 17).
[c] ARISTOTELES, *De mem. et reminisc.*, c. 1 (449 b 26).

neque est [1] *sensus neque opinio, sed horum cuiusdam habitus aut passio est.* Sed sive sit habitus sive passio, accidens est, quia habitus qualitas est, *passio qualitas vel mutatio* secundum ARISTOTELEM in 5 Metaph. [a], ubi distinguit modos accipiendi passionem.

Item : Proprium est accidentis, posse minui et amitti manente substantia. Sed huiusmodi est memoria, sicut per se patet. Ex hoc argue per simile propositum de intelligentia et amore.

Item : In aliis rebus scil. corporalibus potentiae, quibus agunt et patiuntur, videntur esse accidentia. Ergo et pari ratione hic. Probatio antecedentis : Quibus elementa agunt et patiuntur, illa sunt eorum potentiae. Sed contrariis agunt et patiuntur. Ergo contraria sunt eorum potentiae.

Probatio minoris est per ARISTOTELEM in libro de sensu et sensato [b] ubi dicit, quod *secundum quod ignis et quod terra, nihil habent facere aut pati nec aliud quicquam ; secundum autem quod est contrarietas in unoquoque, secundum haec omnia et faciunt et patiuntur.* Cum igitur contraria quae in elementis sunt sint calor et frigus et huiusmodi quae sunt accidentia, videtur, quod potentiae activae eorum sit accidentia.

Respondeo : Quidam dicunt [b], quod sunt accidentia, et de secunda specie qualitatis. Et hoc volunt universaliter de omnibus potentiis activis et passivis forte.

Alii vero rationabilius [W 34 v° b] et probabilius, quod potentiae illae, quibus per se sunt substantiae potentes, reducuntur ad praedicamentum substantiae. Et hoc ita, quod ad aliquod principiorum substantiae compositae. Et istis consentiendum ad praesens.

Et [2] ad primum contra dicendum, quod nomen naturalis potentiae aequivoce sumitur. Uno enim [2] modo est aliquid de substantia et virtute uniuscuiusque naturaliter subsistentis quo potens dicitur, sive activum sive passivum. Alio modo est aliqua qualitas consequens esse rei, qua res per potentiam essentialem est habilior vel minus habilis ad agendum vel patiendum. Et haec qualitas non est habitus vel dispositio aliunde acquisita, sed concomitatur esse rei. V. gr. in organo visivo est potentia videndi,

[1] est *om.* M. [2] Et *om.* W. [3] enim *om.* M.

---

[a] ARISTOTELES, *Metaph.*, l. 4, c. 21 [l. 5, c. 21] (1022 b 16).
[b] ARISTOTELES, *De sensu et sensili*, c. 4 (441 b 13).
[c] ARISTOTELES, *Categ.*, c. 8 (9 a 17).

quae est aliquid de veritate rei, quia est aliquid animae sensitivae; et est ibi aliqua dispositio accidentalis consequens et concomitans ut limpiditas pupillae vel transparentia [1] vel [2] aliquid simile ; et est accidens, quo res melius vel peius [3] se habet ad actionem. Similiter est [4] in aliis. In omnibus enim est [5] ita, quod res sub uno modo essendi habilior est ad agendum et sub alio minus habilis. Et sic se habet etiam anima rationalis in memorando et intelligendo et amando. Potest igitur potentia naturalis ad memorandum esse substantia, et potest esse accidens. Primo modo quaesitum est in proposito de illa. Secundo modo loquitur ARISTOTELES in praedicamentis [a]. Et hoc satis liquet ex verbis eius ibidem.

Si quaeris causam huius aequivocationis, aestimo quod causa eius est multa propinquitas inter potentiam veram, quae est aliquid essentiae [6] rei, et modum accidentalem, quo peius vel melius se habet ad agendum, et etiam [7] quia potentia vera mediante huiusmodi accidente producit actionem, ita quod secundum intensionem, vel [8] maiorem vel minorem in illo accidente, intensiorem vel remissiorem producit actionem.

Ad secundum, quod memora[M 21 r° a]tiva secundum ARISTOTELEM ibidem [b] et sensitiva sunt idem per essentiam, sed differunt in modo. Et quia primo sentimus aliquid, et deinde memoriae idem commendamus, ut ad illud cogitandum prompte redire possimus [9], ideo vocat memoriam passionem vel habitum sensitivae, quia illa potentia per essentiam quae primo sentit deinde meminit. Memoria enim apud Aristotelem est tantum praeteritorum. Aristoteles igitur non loquitur ibi de memoria secundum quod est nomen potentiae, sed secundum quod est nomen habitus vel usus. Nos autem modo loquimur de illa secundum quod est nomen potentiae.

Item : Ipse loquitur de illa ut respondet sensui. Nos vero ut rationi, cuius est intelligentia et voluntas.

Ad tertium iam patet, quod memoria aequivocatur ad potentiam, ad habitum et usum et huiusmodi. Quia vero diminuitur

[1] transparentia] temperantia M. [2] vel] ad W. [3] peius] melius M. [4] est *om.* M. [5] est *om.* M. [6] essentiae] essentiale M. [7] etiam *om.* W. [8] vel *om.* W. [9] possimus] possumus M.

[a] Cf. THOMAS, *Comment. in sent.*, l. 1, d. 3, q. 4, a. 2.
[b] ARISTOTELES, *De memoria et reminiscentia*, c. 1 (450 a 15).

vel aufertur, quoad habitum est [1] vel usum, sed non quoad potentiam.

Ad quartum, quod elementa agunt vel patiuntur unde contraria. Sed illa contrarietas est [2] primo et principaliter in formis substantialibus, secundario in accidentalibus [3]. Et in ipsis substantialibus formis sunt potentiae activae, quae mediantibus accidentibus concomitantibus melius vel peius se habent ad actionem, ut praedictum est.

Deinde quaeritur : Cum memoria, intelligentia, et [4] *voluntas sint potentiae activae et sint de genere substantiae, an sint idem cum mente in essentia vel cum anima rationali vel cum eo quod est ibi formale.*

Quod sic, quia habetur in libro de spiritu et litera cap. 10 [a], quod *Deus est omnia sua, et anima quaedam sua. Habet siquidem naturalia et ipsa omnia est. Potentiae namque atque vires eius id ipsum sunt quod ipsa.* Ex hoc argue.

Item : Augustinus de Trin. lib. 10 cap. 27 [b] dicit, quod *dicta tria sunt una mens, una vita, una substantia.* Si sunt una vita, et in mente non est multiplex vita sed unica, ergo sunt ipsa vita mentis. Sed vita mentis vel est ipsa mens vel formale eius. Loquor enim de vita naturali eius.

Item : Augustinus lib. 9 de Trin. cap. 9 [c] dicit, quod notitia corporis est quaedam vita in ratione cognoscentis. Sed constat ex dictis proximo, quod non est alia vita quam illa quae est mens vel formale mentis. Ergo notitia corporis in ratione cognoscentis non est aliud per essentiam quam formale mentis. Cum igitur memoria intelligentia et voluntas propinquius se habeant [5] ad mentem aliquo modo quam notitia corporis, oportet, quod illae sint mens ipsa vel formale eius.

Item : Si sunt [6] de genere substantiae et neque materia rei neque forma, ergo res non constat tantum ex materia et forma, quod est contra philosophos.

Item : Potentia passiva materiae est idem in [W 35 r° a] essen-

[1] est *om.* W. [2] est *om.* M. [3] accidentalibus] accidentibus M. [4] et *om.* M. [5] habeant] habent M. [6] sunt] sint M.

[a] Alcherius, *De spiritu et anima*, c. 13 (PL 40, 789).

[b] Augustinus, *De Trinitate*, l. 10, c. 11, n. 18 (PL 42, 983), cf. p. 40, not. a.

[c] Augustinus, *De Trinitate*, l. 9, c. 4, n. 4 (PL 42, 963).

tia cum materia. Ergo et [1] potentia activa formae erit idem in essentia cum forma.

Contra : Potentia relativa est forma vel substantia. Nequaquam ergo haec non est illa.

Item : Eiusdem rei plures potentiae sunt, sed forma unica, sicut actus unicus.

Item : Secundum BOETIUM de Trin. cap. 2 [a] in creaturis differunt quod est et quo est. Ergo multo fortius quod potest et quo potest. Sed quod potest : substantia est ; quo potest : potentia. Ergo etc.

Item : Non est idem esse et operari. Ergo nec idem est quo est aliquid et quo operatur. Sed illud quo est : forma est, et quo operatur : potentia.

Item : AUGUSTINUS lib. 15 de Trin. cap. 65 [b] vult, quod in imagine non est idem habens et quae habet. Sed in Deo est omnino idem. Cum igitur in imagine mens sit habens dictam trinitatem, et dicta tria sunt quae habentur, non est mens idem quod illa tria.

Respondeo : Aliqui volunt quod non sint [2] idem per essentiam menti vel formali [3] eius, nec tamen adeo differunt, ut sint diversi generis, sed in eodem genere sunt [4] cum forma rei per reductionem.

Quomodo autem hoc possit esse, non satis elucet, nisi sint aliquid formae vel ipsa forma, quia [5] non sunt substantiae compositae tria principia sed duo tantum.

Ideo [6] potest dici probabilius et rationabilius, quod potentia activa, quae est in re per suam formam, est idem in essentia quod ipsa forma, solum ratione differens. Unde informat et continet materiam, forma est. Unde vero extensiva est [M 21 r° b] in actionem sibi a natura debitam, potentia est. Unde si ponatur, quod mens rationalis sit totaliter forma, sicut nonnulli ponunt, tunc dictae tres potentiae sunt idipsum cum mente in essentia, sed distinguuntur [7] ratione et modo. Si vero ponatur, quod mens non sit totaliter forma, tunc sunt idem in re cum formali mentis, sed ratione et modo differunt.

[1] et *om.* W. [2] sunt *om.* M. [3] formali] formale M. [4] sint] sunt W. [5] quia] quod M. [6] ideo] item M. [7] distinguuntur] differunt W.

[a] Cf. BOETIUS, *De Trinitate*, c. 2 (PL 64. 1250).

[b] AUGUSTINUS, *De Trinitate*, l. 15, c. 22 et 23, n. 43 (PL 42, 1090, 1091).

Ad primum contra dicendum, quod licet nomen potentiae imponatur ab intentione relativa, et nomen formae vel substantiae ab intentione absoluta, esto sic, tamen possunt esse idem per essentiam, sed sequitur quod differant saltem ratione.

Ad secundum, quod sicut unius possunt esse plures rationes vel modi sine multiplicitate reali, sic plures potentiae possunt esse [1] unius et unici. Et sicut unum, verum et bonum sunt idipsum in re, sed ratione et modo [2] differunt, sic dictae [3] tres potentiae sunt idipsum in re, sed ratione et modo differunt.

Ad tertium, quod non est simile de esse et posse, quia unum absolutum est, reliquum relativum [4], et quia quod est et quo [5] est denotant duo principia compositi scil. materiale et formale, sed quod potest et quo potest, non sic.

Vel potest dici quod, si fideliter fiat comparatio, potest admitti, nec accidet inconveniens. *Quod est* enim potest dici tripliciter. Quod est enim primo et per se, forma est. Quod est vero [6] per se et [7] non primo, compositum est. Quod est vero neque omnino per se neque primo, est [8] materia. Et quo est unumquodque [9] istorum forma est. Similiter *quod potest* tripliciter dici potest, scil. forma compositum et materia. Et illud quo potest unumquodque istorum [10], forma est. Potest ergo concedi, quod eo modo, quo differunt et conveniunt quod est et quo est, differunt et conveniunt quod potest et quo potest.

Ad quartum, quod quando comparantur ad invicem esse et operari, aut sumitur esse generaliter prout de omnibus ponitur, aut specialiter prout dicit esse specificum rei quae operatur. Primo modo concedi potest et debet, quod sicut non est idem esse et operari, sic non est idem quo est et quo operatur. Est enim unumquodque per formam generalem, sed operatur per specialem sibi propriam. Et isto modo patet responsio ad processum rationis.

Secundo modo dicendum, quod licet diversum sit esse et operari, non tamen sequitur quod diversum sit quo res est et quo operatur. Esse enim et operari sunt diversi effectus eiusdem formae. Per complexum enim materiae facit esse. Per extensionem in aliud extra operatur. Constat autem, quod idem potest esse diversorum effectuum causa. V. gr. scribere et dolare sunt diver-

[1] possunt esse *om.* M. [2] et modo *om.* W. [3] sic dictae] sicut istae M. [4] relativum] relatum W. [5] quo] quomodo M. [6] vero *om.* M. [7] et *om.* M. [8] est *om.* W. [9] unumquodque] unum quodlibet M. [10] istorum] illorum W.

sa, et tamen causantur ab eadem manu, tamen mediantibus diversis instrumentis. Similiter loqui et gustare sunt diversa, et tamen causantur ab eadem lingua mediantibus diversis potentiis eius.

Ad quintum, quod autoritas illa non vult, quod dictae potentiae sint [1] aliud a mente quae habet illas, sed ab homine habente illas, quia haec sunt verba Augustini ibidem cap. 67 [a] : *In imagine Trinitatis non haec tria unus homo est, sed unius hominis sunt. In summa Trinitate, cuius haec* [2] *imago est, non* [3] *unius Dei sunt illa tria, sed unus Deus.*

Deinde quaeritur, cum dicta tria non differant essentialiter ab eo quod [W 35 r° b] *mentis formale est, quo inter se differant et conveniant.*

Et quia voluntas et amor ex parte affectus est, memoria vero et intelligentia ex parte aspectus, quaeritur : An sint idem per essentiam aspectus et affectus [b].

Quod sic, quia non potest odiri vel amari nisi cognitum. Quare idem omnino quod afficitur et cognoscit [4].

Item : Obiecta sunt idem secundum rem, et [5] secundum rationem tantum et modum differunt [6], scil. verum et bonum. Ergo etc.

Item : Si differunt substantialiter alicubi aspectus et affectus, ibidem sequitur hoc inconveniens, quod aliquod appetitivum semper erit otiosum ; quia numquam appetet, ex quo numquam agnoscet appetendum. Et [7] quod aliquis aspectus erit omnino frustra, quia talis aspectus cognoscet, et numquam movebitur aliquo appetitu vel fuga, cum tamen omnis cognitio [M 21 v° a] ad huiusmodi motum ordinetur finaliter.

Contra : Sensitiva et intellectiva differunt per essentiam, et nihilominus sunt eiusdem animae partes et circa idem cognoscibile versantur [8], quia quod cognoscitur a sensu, cognoscitur consequenter et ab intellectu. Ergo similiter videtur hic, quod aspectus et affectus possunt differre per essentiam, et cum sint eiusdem animae partes, circa idem obiectum versari, ita quod illud,

[1] sint] sit M. [2] haec *om.* M. [3] non] *om.* PL. [4] cognoscit] cognoscitur D. [5] et *om.* W. [6] differunt *om.* W. [7] et] sed M. [8] versantur] versatur M.

[a] Augustinus, *De Trinitate*, l. 15, c. 23, n. 43 (PL 42, 1090).

[b] Cf. Ricardus Fishacre, *De imagine Trinitatis*, quaest. 1 (p. 333).

quod aspectus primo cognoscit, consequenter transmissum ad affectum ab ipso appetatur.

Item : Diversi sunt habitus speculativi et practici, quorum speculativi pertinent ad aspectum et practici ad affectum. Ergo videtur, quod diversi sunt aspectus et affectus.

Item : Cognoscere vel amare vel odire diversae sunt actiones per essentiam. Ergo illa quorum sunt, diversa sunt per essentiam.

Respondeo : Primae rationes concedendae sunt.

Et [1] ad primum contra dicendum, quod non est simile, quia cognitio intellectiva non praesupponit essentialiter in eodem simplicis essentiae cognitionem sensitivam. Postquam enim sensus aliquid cognovit, potest intellectus, qui differt essentialiter a sensu, idem cognoscere, sicut eadem species primo suscipitur in medio et consequenter in organo sensitivo. Sed appetitus vel fuga et omnino affectus praesupponit in eodem appetente quantumcumque simplici notitiam appetiti. Numquam enim appetere poterit A propter cognitionem B, nisi idipsum sint A et B, sicut forma gravis non potest inclinare [2] materiam deorsum nisi prius informet eam, nec forma corporalis potest materiam extendere nisi prius informet eam, et ideo licet diversitas essentialis impediat, quin idem possit sentiri et intelligi, impedit tamen ne idem possit cognosci et appeti vel odiri [3] ut dixi [4].

Ad secundum, quod ex diversitate habituum [5] speculativorum et practicorum non sequitur diversitas essentialis inter aspectum et affectum. Tum, quia habitus respondent potentiis, unde ex tali diversitate sequitur, quod differant secundum potentias. Sed differentes potentiae possunt esse in una essentia simplici, maxime [6] quando ordinantur ad invicem quadam necessaria consequentia et coniunctione. Tum, quia eadem qualitas mentis [7] secundum rem potest esse habitus speculationis et operationis secundum diversas rationes. Et ita idipsum est diversi habitus. Et non differunt tales habitus per essentiam, sed per modos diversos prout ordinantur [8] ad diversas actiones, quia *habitus est* secundum ARISTOTELEM in 2 Ethic. [a] *secundum quem ad actionem bene vel male habemus.*

[1] Et *om.* W. [2] inclinare *om.* M. [3] vel odiri *om.* M. [4] ut dixi *om.* W. [5] habituum] appetituum M. [6] maxime *om.* M. [7] mentis *om.* W. [8] ordinantur] ordinat W.

[a] ARISTOTELES, *Ethic. Nicom.*, l. 2, c. 4 (1105 b 28).

Ad tertium dicunt *aliqui* [a], quod idem est secundum essentiam amare et cognoscere, quia amare nihil aliud est nisi cognoscere, extensum [1] in ipsum cognitum. Et ideo, ut dicunt, non differunt nisi sicut lucere et illuminare, quorum unum est absolutum, et [2] reliquum relatum.

Sed contra hoc est, quod sicut se habent in brutis vel in parte animae brutali sentire et sensatum appetere, sic se habent in intellectiva parte intelligere et amare. Sicut ergo illic sentire est motus ad animam, appetere vero sensatum est motus ab anima, sic in intellectu ipsum cognoscere vel intelligere est motus ad animam, amare vero motus ab anima ; et ita non sunt eadem actio per essentiam.

Item : Exemplum quod afferunt nullum videtur, quod lucere est actio [W 35 v° a] absoluta non respiciens obiectum, illuminare vero eadem est actio ut respiciens obiectum. Sed sic non est in proposito, quia cognoscere et amare sunt duae actiones, ambae determinatae ad obiectum, et non ad idem omnino secundum quod huiusmodi, quia cognoscere terminatur ad verum et amare ad bonum secundum quod huiusmodi [3].

Potest igitur aliter dici ad tertium, quod actiones aliquando tales sunt, quod neutra dependet ab altera, et quod possunt ab invicem separari, secundum subiectum et esse, cuiusmodi sunt intelligere, et [4] sentire ; aliquando vero sunt tales, quod altera dependet ex altera, et nequeunt [M 21 v° b] separari secundum subiectum et esse, cuiusmodi sunt cognoscere et amare. Et primae diversitati actionum respondet essentialis diversitas, secundae nequaquam, sed diversitas potentiarum eiusdem essentiae.

Sed tunc obicitur, quod obiectum aspectus et affectus est idem, scil. verum et bonum. Quomodo ergo stabit hoc cum diversitate essentiali actionum ?

Ad quod dici potest, quod differt obiectum secundum rationem, quamvis non secundum essentiam. Et hoc sufficit, quamvis sit diversitas essentialis in actionibus, quia ad idem secundum diversas rationes terminari possunt actiones essentialiter diversae, ut idem obiectum secundum esse terminat actum videndi et actum gustandi, ratione diversorum in illo.

[1] extensum] excessum W. [2] et *om.* M. [3] quia — huiusmodi *om.* M. [4] et *om.* M.

---

[a] Ricardus Fishacre, *De imagine Trinitatis*, q. 1 (p. 333).

Sed contra : Bonum inquantum bonum cognoscitur, alioquin enim non amaretur ; et verum in quantum verum amatur, quia *omnes homines scire desiderant natura*. Ergo sicut verum in quantum verum est obiectum aspectus, sic et bonum in quantum bonum. Et sicut bonum est obiectum affectus et hoc in quantum bonum est [1], sic et verum in quantum verum. Et ita tam verum quam bonum est per se obiectum tam aspectus quam affectus. Ergo obiecta aspectus et affectus neque re neque ratione differunt.

Item [2] : Esto quod sint diversa ratione tenus, hoc non videtur sufficere, si actiones sint essentialiter diversae ; quia ex quo aspectus et affectus non differunt essentialiter, neque verum et bonum quae sunt obiecta, videtur quod actiones quae mediae sunt inter haec non differunt essentialiter.

Respondeo ad primum : Distinguendum est hanc *verum in quantum verum amatur*, quia haec determinatio *in quantum verum* potest determinare ipsum verum absolute vel in comparatione ad verbum. Si primo modo, tunc denotat, quid ipsius veri amatur. Solummodo denotat enim, quod ipsum verum amatur, id quod est, et non solum hoc sed etiam ratio veri qua verum est verum, et hoc utique concedendum est. Si secundo modo [3] tunc denotat rationem, qua verum ordinabile est ad verbum amandi, hoc sensu : Ratio qua verum ordinatur ad amorem [4] est verum, et hoc est falsum, quia tam verum quam ratio veri amatur in ratione boni. Et similiter omnino distinguendum est hanc : bonum in quantum bonum cognoscitur. Bonum enim et id quod est et ratio boni in ipso cognoscitur ; sed non ordinatur ad cognitionem per rationem boni, sed veri, quia tam bonum quam ratio boni cognoscitur in ratione veri. Patet igitur, quod verum per se loquendo obiectum est aspectui, et bonum per se loquendo affectui ; per accidens tamen utrumque utrique.

Ad secundum : Quod sufficit diversitas in ratione et modo ex parte aspectus et affectus et ex parte obiectorum ad causandam [5] diversitatem essentialem in actionibus. Modica enim diversitas rerum, etiam secundum esse et modum, potest esse causa diversitatis essentialis in actionibus [6]. Exemplum de forma corporali, quae unde forma est, continet materiam et informat, unde vero

[1] est *om.* W. [2] item] iterum M. [3] et — modo *om.* M. [4] ad amorem] ad amorem M. [5] causandam] causandum W. [6] actionibus] accidentibus W.

corporalis est, extendit eam. Et istae sunt diversae actiones, et tamen sunt eiusdem secundum diversa esse et secundum rationes diversas. Et multa sunt huic similai. Similiter est et [1] in proposito. Anima enim vel mens, ut susceptiva est cognoscibilis, se quasi extendentis ad ipsam per speciem quam intuetur, aspectus est ; et sic est causa actionis cognoscendi. Eadem autem, ut sui extensiva in cognitum ad ipsum amplectendum et sibi uniendum, affectus est ; et sic est causa actionis diligendi.

Ex his patet, in quo stat [2] responsio huius quaestionis. Ad hoc enim res devoluta est, quod [3] essentia eadem est aspectus et affectus. Et aspectus et affectus differunt sicut potentiae diversae eiusdem vel diversae rationes vel relationes, quae tamen non addunt super essentiam illam, cuius sunt, aliquod accidens [W 35 v° b] vel aliquam substantiam, sed sunt idipsum cum illa, sola ratione differentes.

Ex hoc etiam patet, quod solet quaeri : Unde [M 22 r° a] hoc insit eis, ut mutuo sese denominent, tam in se quam in suis actionibus.

Dicitur enim intellectus practicus et praxis intelligens, et dicitur cognitio amans et amor cognoscens. Causa enim huius est multa propinquitas vel [4] essentialis adhaesio. Est enim cognitio essentialiter ad movendum affectum, et affectus in se essentialiter supponit cognitionem. Unde aliquo modo per se dici potest cognitio amans et amor cognoscens, sed non primo. Nec [5] est mirum, si tam coniuncta invicem se denominent, cum et alia accidentaliter cohaerentia propter coniunctionem mutuam sese denominent. Unde album dicitur dulce et dulce album, et albedo quanta et quantitas alba. Ex his patet iam pro parte, quomodo sese habent ad invicem memoria et intelligentia. Si enim aspectus et affectus sunt idipsum in essentia, multo fortius memoria et intelligentia, quae ambae sunt ex parte aspectus.

Sed nunc quaeritur, penes quid distinguantur.

Respondeo : In hoc videntur differre, quod memoriae est habere sive tenere et conservare rem vel speciem cognoscibilem ; intelligentiae vero eandem contemplari.

Sed contra : Ad hoc quod cognoscibile vel cognitum habeatur vel conservetur [6], oportet quod suscipiatur prius. Suscipitur

[1] et *om.* M. [2] stat] stet W. [3] quod] quia M. [4] vel] et W. [5] nec] sed M. [6] conservetur] servetur M.

vero per apprehensionem. Ergo prius apprehenditur quam habeatur, teneatur, vel conservetur. Apprehendere vero est intelligentiae. Ergo videtur, quod intelligentia praecedit [1] memoriam secundum praedictam differentiam.

Item : Hoc videtur velle ARISTOTELES qui in tertio [2] de memoria [a] dicit, quod *cum secundum memorari agit anima, oportet sic in anima dicere, quod prius hoc audivit aut sensit aut intellexit.*

Item in cap. de reminiscentia [b] dicit, *quod aliquis prius audivit aut vidit aut aliquid huiusmodi passus fuit, syllogizatur reminiscens.*

Item : Idem videtur velle *Glossa* super illud Eccl. 17 [1] [c] : *Deus creavit hominem de terra.* Ubi sic dicitur : *Sicut ex Patre Filius et ex utroque Spiritus Sanctus, ita ex intellectu voluntas, et ex utroque memoria.*

Ex his ergo videtur, quod memoria sequatur intelligentiam.

Simul etiam quaeritur, quae sit differentia inter memoriam apud Augustinum et apud Aristotelem. Hoc enim facit ad quaestionem.

Respondeo ad quaestionem ultimam : Potest assignari triplex [3] differentia. Una, quod Augustinus sumit memoriam pro ipsa potentia memorandi ut multum [4] ; Aristoteles pro habitu vel usu, prout est passio sensitivae. Alia, quod memoria apud Aristotelem sensitivae proprie respondet et sensibilibus, et reminiscentia intellectivae et intelligibilibus secundum quod huiusmodi, sed apud Augustinum communiter sumitur memoria utroque modo. Tertia, quod [5] apud Aristotelem memoria est praeteritorum tantum, quia ipse distinguit memoriam contra intelligentiam vel contuitionem quae est praesentium, et contra spem vel exspectationem quae est futurorum, sicut in capitulo de memoria [d] patet. Augustinus autem communiter accipit ut est praeteri-

[1] praecedit] praecedat M. [2] tertio] capitulo W. [3] triplex] duplex M. [4] multum] vult W. [5] quod] quia M.

[a] ARISTOTELES, *De memoria et reminiscentia*, c. 1 (450 a 20).

[b] ARISTOTELES, *De memoria et reminiscentia*, c. 2 (453 a 12).

[c] WALAFRIDUS STRABO, *Glossa ord. in Eccli.*, 17, 1 (PL 113, 1200), ex Rhabano Mauro, Comment. in Ecclesiasticum, l. 4, c. 5 (PL 109, 874).

[d] Cf. RICARDUS FISHACRE, *De imagine Trinitatis*, quaest. 1 (p. 274).

torum et praesentium et futurorum, sicut patet [1] in libro de Trin. 14 cap. 22 [a].

Ad principalem vero quaestionem dicendum, ut videtur, secundum mentem Augustini, quod differentia recte assignata est inter memoriam et intelligentiam.

Ad quam sustinendam dicunt aliqui [b] quod duplex est memoria. Anima enim, ut dicunt, habet apud se omnes species intelligibiles a natura sibi inditas, et harum memoria praecedit intelligentiam. Item eadem recipit alias species etiam eorundem intelligibilium per sensum et per abstractionem a phantasmatibus, et harum memoria sequitur intelligentiam. Secundum igitur memoriam primam est verum, quod memoria praecedit intelligentiam ; secundum secundam e converso, et sic processerunt obiectiones [2].

Sed haec responsio duo supponit dubia. Unum, quod eiusdem intelligibilis sunt species plures in anima, una innata, alia acquisita, quia illud non consonat dictis [M 22 r° b] Augustini neque etiam philosophorum. Aliud [3], quod corporalium species inditae sunt animae a creatione sua. Huius enim contrarium videtur docere Augustinus ad Nebridium in epistola 84 [c] et in libro 1 retractationum cap. 8 [d]. Ibi enim vult intelligibilium species semper animae esse praesentes, quae sunt perpetuae et immutabiles et pertinent [4] ad visionem intellectualem, sed corporalium imagines, quae spectant ad visionem spiritualem, nullo modo animam habere posse nisi per usum [5] sensuum [W 36 r° a] corporalium.

Potest igitur aliter dici et secundum mentem Augustini, sic [6] videlicet quod memoria duplicem actum habet scil. habere et tenere, quod pro eodem reputo, et conservare. Et quantum ad primum actum semper praecedit memoria intelligentiam tempore vel natura, quantum ad secundum nonumquam intelligentia praecedit, quia opus intelligentiae iuvativum est ad conservationem.

[1] patet *om.* M. [2] obiectiones] oppositiones W. [3] Aliud] Dicendum W. [4] pertinent] spectant W. [5] usum] unum M. [6] Sic] Sicut M.

[a] Augustinus, *De Trinitate*, l. 14, c. 11, n. 14 (PL 42, 1047).
[b] Ricardus Fishacre, cf. p. 334.
[c] Augustinus, *Ep.* 7 (72) *ad Nebridium*, n. 2 (PL 33, 68).
[d] Augustinus, *Retractationes*, l. 1, c. 8, n. 2 (PL 32, 594).

Ad huius evidentiam notandum, quod duplex est memoria. Una, quae pertinet ad partem animae irrationalem, quam etiam communicamus cum brutis et potest vocari brutalis vel irrationalis. Alia, quae pertinet ad partem rationalem, in qua excellimus bruta. Et de istarum differentia habes libro 12 de Trin. AUGUSTINI cap. 2 [a]. Prioris enim memoriae est, sensata sibi affixa retinere et eadem reminisci, ut in eis concupiscantur commoda et fugiantur incommoda. Posterior [1] vero pluribus deservit operationibus [2]. Praeter enim appetitum commodorum et fugam incommodorum [3] rationis est, suscepta notare et de [4] industria per artem memoriae commendare, licet per se naturaliter apta sint ad memorandum. Item cum a memoria labi incipiunt, rationis est illa rursus recordando et cogitando imprimere. Item fictas visiones componere consuendo prius recordata, discernere etiam verisimilia a veris et huiusmodi alia, quae non pertinent ad animalia irrationalia. In priori ergo memoria quam brutalem vocamus, nota, quod illa naturaliter praecedit visionem interiorem animi, quae est ei loco intelligentiae. Cum enim animus in se intuetur speciem rei sibi affixam, non exterius sentiendo, sed passionem a sensu intus derelictam contemplando, oportet quod illam habeat sibi exhibendam, antequam a se exhibitam respiciat. Unde prior est ibi memoria quae tenet et habet speciem, posterior autem [5] visio. Unde AUGUSTINUS in libro 11 de Trin. cap. 28 [b] dicit de ista memoria et visione illa quam [6] communicamus cum brutis, quod [7] *quattuor species reperiuntur quasi gradatim natae altera ex altera, secunda de prima, tertia de secunda, quarta de tertia. A specie quippe corporis quod cernitur exoritur ea quae fit in sensu cernentis, et ab hac ea quae fit in memoria, et ab ea illa quae fit in acie cogitantis.* Ecce hic quod prior est memoria quam visio cogitantis. In altera vero memoria, quae rationalis est, similiter patet, quod illa prior est quam intelligentia. Non enim intelligit mens respiciendo extra se ad distans, sed in se videt quod intelligit, et loquor de immediato intellectu, et sibi exhibet speciem quam videat. Et ita oportet, quod ibi prius habeatur et teneatur

[1] Posterior] Posteriori W. [2] operationibus *om.* M. [3] et fugam incommodorum *om.* M. [4] de *om.* M. [5] autem] vero W. [6] quam] qua W quae M. [7] quod] quia M.

[a] AUGUSTINUS, *De Trinitate*, l. 12, c. 2, n. 2 (PL 42, 999).
[b] AUGUSTINUS, *De Trinitate*, l. 11, c. 9, n. 16 (PL 42, 996).

species cognoscibilis a memoria, quam ab acie [1] rationis consideretur per intelligentiam, unde in libro de spiritu et anima cap. 8 [a] dicitur, quod *id quod ad corporis sensum aliquod corpus in loco est, hoc est ad animi* [2] *aciem similitudo corporis in memoria.* Ex hoc patet, quod sicut obiectum sensus prius est sensu, sic memoria prior est intelligentia.

Ut autem plenius eluceat natura [3] memoriae, nota, quod haec memoria posterior, quae et rationalis est, bipartita est, scil. superior et inferior [4], vel interior [5] et exterior. Quarum prima pertinet ad superiorem rationem, secunda ad inferiorem. Et prima continet spiritualia, de quibus est visio intellectualis, quae per se ipsa sunt praesentia et [6] ut multum perpetua ; secunda [M 22 v° a] continet imagines rerum corporalium per sensus acquisitas, de quibus est visio spiritualis sive imaginativa. Haec manifeste docentur libro 12 de Trin. Augustini cap. 31 in fine et 34 in principio [b] quantum ad memoriam superioris rationis. Quantum vero ad utramque liber 1 Retractationum cap. 8 [c] et epistola 84 [d], ut praetactum est. Memoria vero superior et interior quae est spiritualium et intellectualium adhuc duplex est. Quaedam enim est abdita et perpetua cum mente rationali ; quaedam autem manifesta et tempore acquisita. Et haec respondet cogitativae spiritualium et intellectualium. Et de hac duplici memoria aperte docet Augustinus lib. 12 de Trin. cap. 32 [e]. Item lib. 14 cap. 13 et 14 [f]. Item lib. 15 cap. 63 versus finem [g]. Item Confess. lib. 10 cap. 11 versus finem [h]. Unde patet, quod superior ratio duplicem habet memoriam, scil. innatam et acquisitam. Et dico istas differentias quoad habitus, non quoad potentias forte.

Ex his omnibus patet, quod est [7] in homine triplex memo-

[1] ab acie] ob aciem M. [2] animi *om.* M. [3] natura] ratio M. [4] interior] inferior M W. [5] inferior] interior M W. [6] et] ei M. [7] quod est] esse W.

---

[a] Alcher, *De spiritu et anima*, c. 10 (inter opp. Augustini, PL 40, 786).
[b] Augustinus, *De Trinitate*, l. 12, c. 14, n. 23 et c. 15, n. 25 (PL 42, 1010).
[c] Augustinus, *Retractationes*, l. 1, c. 8, n. 2 (PL 32, 594).
[d] Augustinus, *Ep.* 7 (72) *ad Nebridium*, n. 2 (PL 33, 68).
[e] Augustinus, *De Trinitate*, l. 12, c. 14, n. 23 (PL 42, 1011).
[f] Augustinus, *De Trinitate*, l. 14, c. 10, n. 13 et 14 (PL 42, 1046).
[g] Augustinus, *De Trinitate*, l. 15, c. 21, n. 40 (PL 42, 1088).
[h] Augustinus, *Confessiones*, l. 10, c. 13-17 (PL 32, 787).

ria, scil. suprema quae est superioris rationis, et infima quae est partis animae sensualis, et media quae est inferioris rationis. Suprema istarum et [W. 36 r° b] infima diversae sunt tam in natura propria quam in obiectis, quia suprema est natura rationalis et continet tantum spiritualia et intelligibilia ; infima vero est natura irrationalis et continet tantum imagines corporalium. Media vero mediocriter se habet. Convenit enim cum memoria suprema in natura, quia eadem natura est ratio superior et inferior, sed geminatur officio, secundum Augustinum lib. 12 de Trin. cap. 5 [a]. Sed differt quoad habitum vel obiectum. Differt autem ab infima in natura, sed convenit in obiecto. Haec enim continet imagines corporalium intelligentiae inferioris rationis repraesentandas, sicut memoria eas continet exhibendas visioni illi animi, quae communis est nobis et brutis.

Discurre igitur per omnes memorias, et ubique videbis, quod prius habetur et tenetur visibile, quam intueatur illud acies habentis. Non enim videt illud nisi in se, nec sibi exhibere potest nisi quod habet. Et quia habere vel tenere visibile vel intelligibile pertinet ad memoriam, intueri vero ad visionem vel intelligentiam, ideo memoria prior est visione et intelligentia. In memoria tamen suprema, si abdita memoria comparetur abditae intelligentiae, praecedit solum natura non tempore. Eodem modo dico de memoria suprema quoad sui manifestum et intelligentiam ei respondentem. Sed si comparetur memoria abdita ibidem intelligentiae manifestae, prior tempore est memoria. Et haec patent per Augustinum lib. 10 [1] de Trin. in fine [b] et lib. 14 a cap. 10 usque ad 15 [c]. In ceteris autem memoriis similiter est, quod quaelibet comparata ad visionem sibi respondentem praecedit eam natura semper, et forte nonumquam tempore. Et hoc [2] dixerim quoad primam actionem memoriae, quae est tenere vel habere speciem exhibendam aciei mentis vel animi. Quantum autem ad secundam, quae est conservare, aliquando praecedit intelligentia, quia opus intelligentiae imprimit, et quod incipit labi a memoria iterum confirmat.

[1] 10] 4 M. [2] hoc] haec W.

[a] Augustinus, *De Trinitate*, l. 12, c. 3, n. 3 (PL 42, 999).
[b] Augustinus, *De Trinitate*, l. 10, c. 11, n. 17-19 (PL 42, 982).
[c] Augustinus, *De Trinitate*, l. 14, c. 10, n. 13 — c. 13, n. 17 (PL 42, 1046).

Si quaeris forte : *Quomodo memoria habet speciem exhibendam aciei, nisi recipiendo ; et si recipiendo habet, quomodo aliter recipit quam videndo*, respondeo : Habet eam per receptionem, sed haec receptio non fit videndo proprie sed naturali assimilatione. Memoria enim brutalis sive irrationalis ex sui coniunctione cum sensu naturaliter eidem assimilatur in passione, et similiter memoria inferior rationalis assimilatur parti sensitivae propter naturalem earum [1] coniunctionem. Si enim mota aqua movetur radius ei contiguatus motu consimili naturaliter, quanto magis quali passione movetur sensus, dico secundum aspectum, consimili movetur [2] et ratio ei coniuncta. Sic ergo memoria recipit per assimilationem ad illud, cui naturaliter copulatur [3]. Eodem modo etiam intelligendum de memoria [M 22 v° b] suprema et intelligibilibus memorabilibus quibus assimilatur naturaliter. Unde AUGUSTINUS in libro 11 de Trin. cap. 28 [a] : *Una est trinitas, cum visio sentientis formatur ex corpore, alia, cum visio cogitantis formatur ex memoria. Mediam vero nolui dicere trinitatem, quia non ibi solet visio dici ubi memoriae commendatur forma, quae fit in sensu cernentis.*

Ex his iam satis [4] patet, congruam esse differentiam supra positam inter intelligentiam [5] et memoriam, et quod certo [6] ordine memoria prima sit intelligentiae [7]. Et in huius declaratione multa de natura memoriae [8] dicta sunt.

Ad primum obiectum pro parte satisfactum est. Concedendum enim, quod prius suscipitur species memorabilis quam servatur vel etiam habetur. Sed cum dicit, quod illud, quod ibi suscipitur, per apprehensionem suscipitur, distinguendum est *apprehensionem*. Potest enim apprehensio dicere actualem contuitionem, quae est visio vel intellectio, et sic neganda est illa propositio. Vel potest dicere communem actionem vel passionem aspectus vel cognitivae simpliciter, quae communis est memoriae et intelligentiae [9], et sic verum est quod per apprehensionem suscipitur species a memoria, quia per naturalem assimilationem eius cum praesenti memorabili. Et non sequitur ulterius, quod

[1] earum] eorum M. [2] movetur] movere M. [3] copulatur] copulat W. [4] satis *om.* M. [5] intelligentiam] intellectivam M. [6] certo] recto M. [7] intelligentiae] intellectivae] W. [8] memoriae] memoria W. [9] intelligentiae] intellectivae W.

[a] AUGUSTINUS, *De Trinitate*, l. 11, c. 9, n. 16 (PL 42, 997).

per visionem [W 36 r° a] vel intellectionem recipiat, quia apprehensio isto modo non est nisi naturalis conformatio cum natura memorabili iam [1] praesente, sive supra cum aeterna veritate vel cum natura intellectuali, sive infra cum natura sensibili, sive medio loco cum spiritu imaginativo infra mentem rationalem, secundum quod in locis supra nominatis patere potest.

Ad secundum dicendum, quod nomen memoriae aliquando accipitur pro potentia memorandi, et sic ut multum sumitur ab Augustino ut videtur. Aliquando pro obiecto, ut cum dicitur memoria mea est quod taliter fecerim [2] ; sic non loquimur modo. Aliquando pro actu ; et hoc dupliciter, quia aut pro actu ut habitu, aut pro actu ut actu et [3] usu. Si pro actu ut habitu, dupliciter, quia aut respicit talis actus praesentem speciem tantum, et talis actus dicitur [4] *habere* vel *tenere*, aut respicit praesentem speciem ut in praeterito susceptam [5], et sic actus eius dicitur *conservare*. Et isto modo dicit Averroes super capitulum de memoria et reminiscencia [a], quod *conservatio est rememoratio continuata*. Si autem sumatur memoria pro actu vel usu, hoc convenit dupliciter. Quia aut respicit actus talis praesentem speciem tantum, et sic actus eius est contueri vel cogitare vel intelligere. Et sic communior est memoria quam intelligentia, quia complectitur illam et amplius. Aut respicit praesentem speciem ut in praeterito susceptam ; et sic actus eius dicitur proprie rememoratio. Et sic dicit Averroes ubi supra [b] quod *memoria est reversio in praesenti intentionis comprehensae in praeterito*.

Cum igitur tot modis possit accipi actus vel usus memoriae, Augustinus accipit communiter respectu praesentis et respectu praeteriti, sicut patet in libro de Trin. 14 cap. 22 [c], et ideo memoria secundum ipsum praecedit intelligentiam. Sed [6] Aristoteles tantum accipit secundo modo et quarto, scil. secundum quod respicit praeteritum tantum. Et sic potest concedi quod intelligentia praecedit memoriam. Et quod Aristoteles sic solum loquatur [7] de memoria, patet per litteram suam ibidem in cap. de me-

[1] iam] istum M. [2] fecerim] feceris M. [3] et *om.* W. [4] dicitur] debet M. [5] susceptam] receptam M. [6] Sed] si W. [7] loquatur] loquitur M.

---

[a] Averroes, *De memoria et reminiscentia*, comment. in princ.
[b] Averroes, *De memoria et reminisc.*, comment. in princ.
[c] Augustinus, *De Trinitate*, l. 14, c. 11, n. 14 (PL 42, 1047).

moria [1] quia dicit ibidem [a], quod *sensus praesentis est, futuri autem spes, facti autem memoria.* Ipse enim distinguit memoriam ab expectatione et contuitione proprie dicta. Et de illa sic distincta determinat. Eodem modo et de reminiscentia.

Per illud [2] idem patet responsio ad tertium.

Ex his satis patet differentia inter memoriam et intelligentiam. Et patet etiam ex praehabitis, quod sicut [3] aspectus et affectus non dicunt aliquam realem diversitatem, sed potentiarum vel rationum seu relationum aut modorum, similiter multo fortius [M 23 r° a] memoria et intelligentia.

[2. De membris huius ternarii comparatis ad imaginatum]

Deinde quaeritur, an in memoria, intelligentia et voluntate sive dilectione possit esse summae Trinitatis imago.

Quod sic, quia imago debet esse expressior similitudo quam vestigium. Et haec trinitas in sua unitate est similior Deo quam unum, verum et bonum cum sua unitate. Quare cum ibi sit vestigium, hic erit imago.

Item, quia memoria gignit intelligentiam, et voluntas sive dilectio copulat gignens et genitum et ab utroque procedit, sicut saepe docet Augustinus in libro de Trin. praecipue in 14 cap. 12 [b]; et non potest maior assimilatio inveniri in creatura ad Deum trinum et unum.

Item, quia in creatura rationali non potest inveniri trinitas in unitate Deo similior quam ista, ergo [4] multo fortius nec in aliqua alia creatura. Quare cum si in illa [5] divinae unitatis et Trinitatis debeat dici imago, haec ponetur imago.

Contra : In solo [6] aspectu videtur attendi imago Dei per illud De spiritu et anima cap. 8 [c] : *Ille spiritus dicitur factus ad imaginem Dei et similitudinem, in quo est cognitio veritatis et amor*

[1] ibidem — memoria *om.* M. [2] illud *om.* M. [3] sicut *om.* M. [4] ergo] quare W. [5] si in illa *om.* W. [6] solo] suo M.

[a] Aristoteles, *De memoria et reminiscentia*, c. 1 (449 b 27).
[b] Augustinus, *De Trinitate*, l. 14, c. 12, n. 15 (PL 42, 1048).
[c] Alcher, *De spiritu et anima*, c. 10 (inter opp. Augustini, PL 40, 786).

virtutis. Imago siquidem est in cognitione, similitudo in dilectione.

Idem [1] habetur in Sent. lib. 2 dist. 16 [a].

Item : Videtur imago attendi tantum in affectu, quia in quo imago recreationis attenditur, in eodem et imago creationis. Sed imago recreationis, quae consistit in virtutibus [W 36 v° b], attenditur in affectu, ergo et imago creationis. Sed hic loquimur de imagine creationis, quae est naturalis.

Item : Una potentia non gignit aliam, nec una procedit ex alia, cum sint potentiae diversae simul creatae.

Item : Voluntas sive dilectio, quae tertia est in hac trinitate, aut stat pro ipsa potentia affectiva, et tunc non procedit ab aliis, aut stat pro actu voluntario procedente, et tunc non est consubstantialis memoriae et intelligentiae, et sic non videtur hic esse sufficiens expressio similitudinis ad hoc, quod sit imago.

Respondeo : Dicendum, quod in dictis tribus est imago summae Trinitatis. Sed completa expressio eius non habetur quomodocumque considerando illas, sed modo certo. Distinguendum enim, quod possunt considerari ut potentiae nudae praeter omnimodam actionem aut passionem in illo genere rerum existentem, aut possunt considerari ut aliquo modo activae vel passivae.

Primo modo sunt tres vires naturales vel aptitudines vel potentiae, et non sunt imago expressa sed potius vestigium, quia non praetendunt summam Trinitatem penes propria sed penes appropriata tantum. Et hoc potest esse vel quia habent ordinem quendam primi, secundi et tertii, ad imitationem ordinis originalis in personis divinis, vel quia memoriae naturaliter congruit potentia, intelligentiae sapientia et voluntati bonitas, quae appropriantur personis divinis.

Secundo vero modo possunt considerari dupliciter, scil. ut sunt activae vel passivae respectu obiectorum suorum vel habituum, vel respectu sui invicem. Primo istorum modorum vestigium adhuc constituunt et non expressam imaginem, et hoc penes has actiones quae sunt : habere cognoscibile, cernere, sibi unire vel copulare, vel penes potentiam sapientiam et bonitatem, quae personis divinis appropriantur.

[1] Idem] item W. [2] et *om.* M.

[a] Petrus Lombardus, *Sent.*, l. 2, dist. 16, c. 3, n. 128.

Secundo autem dictorum modorum expressam repraesentant imaginem, non solum penes appropriata, sed etiam penes propria ; quia memoria per exhibitionem cognoscibilis est gignitiva. Intelligentia vero per receptionem eiusdem est formabilis vel generabilis. Voluntas vero sive dilectio per notitiam boni et ex illa est processibilis sive emanabilis ad sibi uniendum quod placet iam cognitum. Et ita repraesentant tres personas penes haec propria : generare, nasci, procedere.

Unde attende, quod quodlibet istorum trium in imagine expressa tria continet, scil. potentiam ipsam, et habitum quo informatur, et aliquam actionem vel passionem [M 23 r° b] relatam sub differentia originis. Et [1] quod isto modo intendat Augustinus imaginem in his, aperte patet lib. 14 de Trin. [2] cap. 12 [a].

Ad primum ergo [3] contra dicendum, quod illa assignatio imaginis differt [4] ab ista Averrois [5] et ab alio data, qui non ita plene tradit eam sicut Augustinus, et propterea non evacuat assignationem Augustini. Similiter in libro ecclesiasticorum dogmatum in fine [b] assignatur aliter quam in dictis modis sic : *confitemur imaginem in aeternitate, similitudinem in moribus inveniri.* Nec evacuat aliqua istarum assignationum aliam, quia secundum diversas considerationes accipiuntur.

Item : Haec assignatio Augustini plenaria est, respiciens totam divinam Trinitatem. Aliae vero respiciunt Deum simpliciter, non ut trinum.

Item : Assignatio Augustini notificat Deum per proximam creaturae assimilationem et perfectissimam, aliae per remotiorem et minus perfectam.

Ad secundum, quod imago reformationis, quae in virtutibus attenditur, est in affectu ut in subiecto primo et principali, nihilominus tamen est in aspectu, quia virtutes ut [6] sunt activae, in affectu sunt ; ut notificativae agendorum, in aspectu ; ut vero sunt informativae [7], utrobique sunt. Proprie tamen virtus nominatur ut operativa est, et ideo dicuntur virtutes esse proprie et principaliter in affectu.

[1] et *om.* M. [2] de Trin. *om.* W. [3] ergo *om.* W. [4] differt] alia est W. [5] Averrois] Augustini W. [6] ut] non M. [7] informativae] reformativae M.

[a] AUGUSTINUS, *De Trinitate*, l. 14, c. 12, n. 15 (PL 42, 1048).

[b] GENNADIUS, *De ecclesiasticis dogmatibus*, c. 88 (PL 58, 1000 ; 42, 1022).

Ad tertium patet ex distinctione praedicta [1] in solvendo quaestionem.

Ad quartum, quod neque absolute stat pro potentia affectiva, nec absolute pro actu, sed medio modo, scil. pro ipsa potentia ut est extensiva sui per actum procedentem.

Si quis dicit, quod tunc voluntas non est consubstantialis aliis, potest dici, quod non est omnino consubstantialis sicut est in summa Trinitate, quia non est hic actio consubstantialis agenti sicut ibi. In multis etiam aliis dissimilis est haec imago imaginato. Nec est circumquaque similitudo, quia non posset creatura in [2] toto assimilari creatori ita quod omnes conditiones communes [3] essent. Si tamen actio procedens ab affectu mentis posset [4] esse [W 37 r° a] consubstantialis menti sicut est in Deo, tunc plenior esset similitudo huius imaginis ad suum imaginatum. De hoc autem posterius requiretur.

Consequenter quaeritur : Ubi in mente quaeri debet haec imago vel inveniri.

Quod in superiori ratione, videtur per Augustinum de Trin. lib. 11 cap. 16 in fine [a], ubi dicit : *Non sane omne, quod in creatura aliquo modo simile est Deo, etiam* [5] *eius imago dicenda est, sed illa sola, qua superior est ipse solus. Ea quippe de illo prorsus exprimitur, inter* [6] *quam et ipsum prorsus nulla natura est interiecta.* Ecce haec verba constant maxime dicta de superiori ratione. Infra lib. 12 cap. 6 [b] dicit, quod, *facta iam distributione inter superiorem rationem et inferiorem, in eo solo quod ad contemplationem pertinet aeternorum, non solum trinitas sed etiam imago Dei ; in hoc vero* [7], *quod derivatum est in actione temporalium, etiamsi trinitas possit, non tamen* [8] *imago Dei possit inveniri.* Item [9] lib. 14 cap. 5 versus finem [c] : *Absit ut cum animae natura immortalis sit, id quod nihil melius habet, non cum eius immortalitate perduret. Quid igitur melius in eius natura creatum est, quam quod ad sui creatoris imaginem facta est.* Restat, quod haec verba verificentur de ratione superiori, sicut ibidem ostenditur. Infra cap. 6 in fine [d] : *Imago creatoris inve-*

[1] praedicta] praefacta W. [2] in] ex W. [3] communes *om.* W. [4] posset] possit M. [5] etiam] et M. [6] inter] intra W. [7] vero] enim W. [8] tamen *om.* M. [9] Item] Infra M.

[a] Augustinus, *De Trinitate*, l. 11, c. 5, n. 8 (PL 42, 991).
[b] Augustinus, *De Trinitate*, l. 12, c. 4, n. 4 (PL 42, 1000).
[c] Augustinus, *De Trinitate*, l. 14, c. 3, n. 4 (PL 42, 1038).
[d] Augustinus, *De Trinitate*, l. 14, c. 4, n. 6 (PL 42, 1040).

nienda in rationali est sive intellectuali humani animi, quae immortaliter immortalitati eius est insita. Ecce et ista verba congruunt proprie superiori rationi.

Contra : Videtur, quod in tota anima quaeri debeat et inveniri, quia non solum in superiori ratione invenitur memoriam [1] gignere [2] intelligentiam, et voluntatem copulare utramque, sed etiam in ratione inferiori, sicut docetur in libro 13 de Trin. cap. 46 et duobus sequentibus [a]. Similis etiam gignitio et copulatio est in parte animae brutali, sicut [3] docetur libro 11 cap. 9 [b].

Item : MAGISTER dist. 3 cap. 11 [c] ostendit [4], quod [M 23 v° a] quando dicit Augustinus istam trinitatem imaginem esse in humana mente, mens ibi pro ipso animo accipitur, ubi illa imago Trinitatis est, quia *mens proprie non dicitur ipsa anima, sed quod in anima est excellentius* [d].

Respondeo : Primae rationes concedendae sunt secundum Augustinum, ut manifeste ostendunt verba eius.

Ad primum contra dicendum, quod gignens genitum et procedens sive copulans bene possunt inveniri in aliis partibus animae, ut dictum est. Sed non constituunt imaginem summae Trinitatis nisi ubi est summa expressio similitudinis ad summam Trinitatem. Et hoc non contingit in aliis partibus animae sed in sola ratione superiori, ut iam patebit.

Ad reliquum dicendum, quod Magister non videtur satis intellexisse Augustinum ibidem, sicut patet per verba eiusdem Augustini inducta ad primam partem quaestionis. Magister enim forte attendit ad hoc, quod Augustinus in libro de Trin. assignat veritatem ubique in anima etiam in ipso sensu, et ubique supra sensum constituit trinitatem penes memoriam, visionem vel intelligentiam, et voluntatem. Sed non attendit ad hoc, quod ipse eicit ab imagine omnes trinitates praeter illam, quae est in superiori ratione, quae est [5] immediata Deo. In ceteris tamen trinitatibus quoddam vestigium est summae Trinitatis [6].

[1] memoriam] memoria W. [2] gignere *om.* W. [3] sicut *om.* M. [4] ostendit] dicit W. [5] est *om.* W. [6] Trinitatis] Trinitati W.

---

[a] AUGUSTINUS, *De Trinitate*, l. 13, c. 20, n. 26 (PL 42, 1035).

[b] AUGUSTINUS, *De Trinitate*, l. 11, c. 2, n. 3 (PL 42, 986).

[c] PETRUS LOMBARDUS, *Sent.*, l. 1, dist. 3, c. 2, n. 41 ; cf. *Sent.*, l. 2, dist. 16, cap. 3, n. 127.

[d] AUGUSTINUS, *De Trinitate*, l. 15, c. 7, n. 11 (PL 42, 1065).

Quaeritur igitur : In quibus animae partibus reperit Augustinus trinitatem, et cuiusmodi trinitatem in singulis, et quas trinitates eicit, ne [1] *sint imago sed solum vestigium, et ubi in libro suo hoc facit.*

Deinde quaeritur [2] *: Quare in sola suprema ratione dicitur esse imago, et in aliis partibus non nisi vestigium.*

Ad primum nota, quod est trinitas in homine exteriori et in homine interiori.

Item in exteriori dupliciter, scil. in sensu et in cogitatione interiori [3] a sensu impressa. In sensu est haec trinitas : *species corporis extra, imago eius impressa sensui vel sensus imagine formatus, voluntas animi, quae rei sensibili sensum admovet.* De hac in summa habes lib. 11 de Trin. [4] cap. 7 [a]. In cognitione interiori a sensu impressa est haec trinitas : Memoria brutalis, visio animi cogitantis, voluntas utramque copulans. De hac in summa habes in eodem 11 libro cap. 9 [b].

Quod autem neutra istarum sit imago summae Trinitatis sed aliquod eius indicium vel vestigium, habetur eodem 11 libro cap. 16 [c].

In interiori homine, quae est sola mens rationalis qua homo excellit bruta, duplex est trinitas. Una in ratione inferiori, alia in superiori. In inferiori ista : memoria rationalis rerum temporaliter gestarum, earundem [5] rerum per intellectum mentis contemplatio, dilectio coniungens utramque. De istis [6] habes in summa lib. 13 de Trin. cap. 47 [d] [W 37 r° b] et lib. 14 cap. 5 [e]. Et haec non est imago summae Trinitatis sed quodam modo [7] indicium, ut habetur lib. 12 [8] cap. 6 [f] et lib. 14 cap. 5 [g].

In superiori autem ratione uno modo trinitas est : mens,

[1] ne] non W. [2] quaeritur *om.* M. [3] interiori *om.* W. [4] de Trin. *om.* M. [5] earundem] earum, deinde M. [6] istis] ista W. [7] quodammodo] quoddam M. [8] 12] 22 M.

[a] Augustinus, *De Trinitate*, l. 11, c. 2, n. 5 (PL 42, 987).

[b] Atque ita fit illa trinitas ex memoria, ex interna visione, et quae utrumque copulat voluntate. Augustinus, *De Trinitate*, l. 11, c. 3, n. 6 (PL 42, 988).

[c] Augustinus, *De Trinitate*, l. 11, c. 5, n. 8 (PL 42, 990).

[d] Augustinus, *De Trinitate*, l. 13, c. 19, n. 24 (PL 42, 1033).

[e] Augustinus, *De Trinitate*, l. 14, c. 2, n. 4 (PL 42, 1038).

[f] Augustinus, *De Trinitate*, l. 12, c. 4, n. 4 (PL 42, 1000).

[g] Augustinus, *De Trinitate*, l. 14, c. 3, n. 4 (PL 42, 1038).

notitia eius et amor eius. Et de hac nonus est [1] liber Augustini de Trin. [a], et de hac in summa habes evidenter in eodem libro cap. 8 et 14 [b].

Alio modo trinitas est ibi : memoria, intelligentia, voluntas [2] sive dilectio. Et de hac in summa habes lib. 10 de Trin. capitulis tribus ultimis [c] et libro 14 a capitulo 9 usque ad 15 [d].

De his autem trinitatibus quomodo ad invicem se habeant, infra docetur. Et in his [3] utrisque attenditur imago summae Trinitatis, sicut docet Augustinus lib. 9 de Trin. et 10 et 11 [4] in locis praedictis.

Item de illa trinitate quam prae manibus habemus, scil. memoriae intelligentiae et [5] voluntatis, nota, quod secundum veritatem est in abdita mentis notitia, quae semper in mente manet cum tota sua perpetuitate, et eadem secundum manifestationem est in aperta cogitativa, quae tempore accedit menti et recedit. Haec habes ex libro 14 de Trin. cap. 5 et 6 in fine [e] [M 23 v° b] Item ex cap. 13 et 14 et cap. 21 in fine [f] [6].

Idem etiam aestimo dicendum secundum Augustinum de reliqua trinitate scil. mente, notitia eius et amore, scil. quod ipsa, ut est imago summae Trinitatis, in abdito mentis sit secundum veritatem et principaliter. In manifesta [7] autem cogitatione secundum manifestationem et secundario. Haec est determinatio Augustini de trinitatibus indicativis summae Trinitatis in libro suo de Trinitate.

Ad secundum, quod illa, quae est in superiori ratione et in abdito eius, etiam permanet in mente et cum mente in tota sui [8] perpetuitate, ut habes in [9] libro 14 de Trin. [10] cap. 5 et 6 [g]. Item libro 10 cap. ultimo [h]. Aliae vero tempore accedunt et recedunt.

[1] est *om.* M. [2] voluntas *om.* M. [3] his *om.* M. [4] 11] 14 W. [5] et *om.* M. [6] Item ex cap. 13-in fine *om.* W. [7] manifesta] manifesto W. [8] sui *om.* M. [9] in *om.* W. [10] de Trin. *om.* M.

---

[a] AUGUSTINUS, *De Trinitate*, l. 9, (PL 42, 959).
[b] AUGUSTINUS, *De Trinitate*, l. 9, c. 4, n. 4, c. 5, n. 8 (PL 42, 963).
[c] AUGUSTINUS, *De Trinitate*, l. 10, c. 11, n. 9 sqq. (PL 42, 982).
[d] AUGUSTINUS, *De Trinitate*, *l.* 14, c. 6 et 7, n. 8-10 (PL 42, 1011).
[e] AUGUSTINUS, *De Trinitate*, l. 14, c. 2, n. 4 (PL 42, 1038).
[f] AUGUSTINUS, *De Trinitate*. l. 14, c. 6, n. 9, c. 14, n. 19 (PL 42, 1042, 1050).
[g] AUGUSTINUS, *De Trinitate*, l. 14, c. 3, n. 4 et 5 (PL 42, 1038).
[h] AUGUSTINUS, *Loc. cit.*, l. 10, c. 12, n. 19 (PL 42, 984).

Item aliae sunt adventitiae menti vel animae, ista non. Et hoc est idem quod prius, sed aliter dictum. Et illud declarat AUGUSTINUS lib. 14 de Trin. cap. 16 et deinceps usque ad 22 [a].

Item : Secundum illam maxime Deo appropinquat et assimilatur, non sic secundum alias. Et hoc habes in locis praenominatis illius libri et in libro 11 cap. 16 [b].

Item : Haec trinitas est magis consubstantialis quam aliae, et dico de illa consubstantialitate quam habent tria eius inter se. De ista consubstantialitate habes libro 10 de Trin. cap. 27 [c].

Item : Ista trinitate non contingit male et bene uti, sed bene tantum secundum quod huiusmodi, aliis vero contingit et bene et male. Et hoc habes de trinitate exterioris hominis libro 11 cap. 15 et 16 [d] et de trinitate inferioris rationis [1] lib. 13 cap. 47 et 48 [e 2].

Istae videntur esse rationes Augustini [f], quare ponit imaginem summae Trinitatis in superiori ratione, et hoc in abdito eius ; et in aliis trinitatibus, quae in homine sunt, non nisi eius [3] vestigium.

Cum igitur [4] *non gignat memoria intelligentiam, neque utraque producat dilectionem nisi aliquid fuerit obiectum quod memoretur, intelligatur et diligatur, quaeritur quod est illud.*

Quod Deus, videtur per AUGUSTINUM lib. 14 de Trin. cap. 15 [g]: *Eo quippe ipso* [5] *mens imago est Dei, quo capax eius est* [6] *eiusque particeps esse potest ; quod tam magnum bonum, nisi per hoc quod imago eius est, non potest.*

Item infra cap. 23 in principio [g] : *Haec trinitas mentis non propterea Dei est imago, quia sui meminit mens et intelligit ac diligit se, sed quia potest etiam* [7] *meminisse et intelligere et amare a quo facta est.*

Item : Trinitas imago Dei est in supremo mentis, ut praedictum est. Sed huius est contemplari [8] aeternam veritatem et rationes incommutabiles in illa, secundum quas de aliis iudicat, sicut

[1] inferioris rationis] interioris hominis M. [2] et 48 *om.* W. [3] eius *om.* W. [4] igitur *om.* W. [5] ipso] ipsa M. [6] est *om.* M. [7] etiam] esse W. [8] contemplari *add.* et W.

[a] AUGUSTINUS, *Loc. cit.*, l. 14, c. 6, n. 8 — c. 8, n. 11 (PL 42, 1041).
[b] AUGUSTINUS, *Loc. cit.*, l. 11, c. 5, n. 8 (PL 42, 990).
[c] AUGUSTINUS, *Loc. cit.*, l. 10, c. 10, n. 13 (PL 42, 980).
[d] AUGUSTINUS, *Loc. cit.*, l. 11, c. 5, n. 8 (PL 42, 990).
[e] AUGUSTINUS, *Loc. cit.*, l. 13, c. 19, n. 24 (PL 42, 1033).
[f] AUGUSTINUS, *De Trinitate*, l. 14, c. 8, n. 11 (PL 42, 1044).
[g] AUGUSTINUS, *De Trinitate*, l. 14, c. 12, n. 15 (PL 42, 1048).

docet Augustinus lib. 12 de Trin. cap. 3 [a]. Ex his videtur quod Deus sit obiectum in hac imagine.

Contra : Quod non solum Deus, videtur per hoc, quod in peccatoribus est haec imago, secundum Augustinum de Trin. lib. 14 cap. 7 et 15. Sed in peccatoribus [1], Deus non videtur esse obiectum memoriae et [2] intelligentiae et amoris.

Item : Quod ipsa mens sit sibi obiectum prout repraesentat hanc imaginem, videtur per finem lib. 10 de Trin. [b] ubi docetur, quod mens sit Dei imago per hoc quod semper sui meminit, semper se intelligit, semper se amat, licet hoc non semper percipiatur.

Item : Idem [3] per cap. 12 et per cap. 21 lib. 14 [c], quia in illis locis docetur, quod ipsa semper sui meminit, et convertens se super se intuendam sui intelligentiam in se gignit, et se sibi notam et placitam amat. Et in hoc imaginem summae Trinitatis repraesentat.

Respondeo : Est considerare imaginem istam dupliciter, scil. [4] secundum statum naturalem suae [5] creationis, et secundum statum reformatum. Primo modo obiectum eius [W 34 v° a] est ipsa mens, et sic loquuntur rationes secundae. Secundo modo dupliciter, quia aut reformatur in via per gratiam, aut in patria per gloriam. Primo istorum modorum [6] principaliter habet Deum pro obiecto, secundario se ipsam, divina veritate informatam. Similiter secundo illorum modorum principaliter habet Deum obiectum, secundario se ipsam divina veritate [7] glorificatam. Et de isto statu reformationis loquuntur primae rationes. Quia tamen [M 24 r° a] illae rationes nituntur, quod nullum habeat obiectum haec imago nisi Deum, oportet illis respondere.

Ad primum attendendum, quod Augustinus non dicit, quod ideo imago sit quia capit Deum, sed quia eius capax est. Et hoc verum est. Ideo enim est Dei capax, quia rationalis natura est, et ideo Deo proxima secundum ordinem naturarum et dignitatem

[1] est haec — peccatoribus *om.* M. [2] et *om.* W. [3] idem *om.* W. [4] scil. *om.* M. [5] suae] sive M. [6] modorum *om.* W. [7] informatam — veritate] *om.* W.

[a] Augustinus, *De Trinitate*, l. 12, c. 2, n. 2 (PL 42, 999).
[b] Augustinus, *De Trinitate*, l. 10, c. 12, n. 19 (PL 42, 984).
[c] Augustinus, *De Trinitate*, l. 14, c. 6, n. 9 et c. 10, n. 13 (PL 42, 1042, 1046).

naturalem. Sed inde non sequitur, quin imaginis obiectum possit esse aliud quam Deus, sed quod principaliter et secundum statum eius potissimum propter quem facta est Deus sit eius obiectum. Nihilominus tamen [1] secundario ipsa mens est sibi obiectum, nec divertit imago omnino a Dei similitudine quando sui meminit et se intelligit et amat, quia ipsa est creatura Deo simillima.

Ad secundum dicendum, sicut dicit Magister dist. 3 cap. 16[a], videlicet quod supplendum est ibi : *tantum*. Et tunc patet quod ipsa mens possit esse obiectum in hac imagine, licet non ita principaliter.

Tertium procedit, quia non concludit nisi affirmativam, scil. quod Deus sit obiectum ; et hoc verum est.

2

[De altero ternario imaginis : mens, notitia, amor]

[1. De membris huius ternarii penes ipsa in se et inter se]

De alia trinitate imagine, scil. mente notitia eius et amore, primo quaeritur, quid importetur per notitiam [2] mentis.

Quia videtur, quod non substantia mentis, eo quod substantia mentis est repraesentativa unitatis essentiae divinae, sicut patuit in praecedenti trinitate, memoriae et [3] intelligentiae et voluntatis. Sed mens in ista trinitate est repraesentativa [4] Patris.

Item, quod non potentia, quia neque una neque plures. Non una aliqua, quia plures sunt actus eius, scil. nosse et diligere. Et inde [5] videtur, quod non stat pro memoria neque pro alia.

Item, quod non habitus, quia habitus non novit vel diligit, sed eo noscitur aliquid vel diligitur. Sed mens novit et diligit se.

Item : Si esset [6] habitus, nullius potius ut videtur quam memoriae. Sed quomodo esset mens habitus suae memoriae ?

E contra videtur, quod mens stet pro substantia, quia non est

[1] tamen] enim M. [2] notitiam] nomen M. [3] et *om.* W. [4] repraesentativae] praesentativa W. [5] inde] videre M. [6] esset] est M.

[a] Petrus Lombardus, *Sent.*, l. 1, d. 3, c. 2, n. 41.

alicuius unius nosse et amare nisi totius mentis. Sed mens novit et amat se secundum istam trinitatem.

Item, quod pro memoria, quia non est alterius gignere quam memoriae. Et dicit AUGUSTINUS lib. 9 de Trin. cap. 30 [a], quod *mens sui notitiam gignit et est parens eius.*

Item, quod pro habitu, quia ipsa sibi semper praesens est et noscibilis. Sed praesens noscibile secundum quod huiusmodi habitus est noscentis potentiae. Et ita videtur, quod mens pro diversis ibi stare potest.

Similis quaestio est de notitia, pro quo supponat.

Quia non pro substantia mentis, ut videtur, quia notitia proles est mentis hic, ut dictum est. Sed nihil est sibi proles.

Item : Non pro potentia, quia mens non gignit suam potentiam. Gignit autem suam notitiam.

Item : Non pro habitu, quia mens [1] non gignit suum habitum, sed suscipit et habet. Gignit autem suam notitiam.

Item : Notitia se ipsam novit, ut dicit AUGUSTINUS lib. 9 de Trin. cap. 14 [b]. Sed habitus non est noscere, sed quod eo noscatur aliquid.

Item : Non pro actu, tum quia actus non est unigeneus agenti, tum quia non consubstantialis ei. Sed primum horum requireretur hic, quia gignens et genitum universaliter sunt unigenea, et mens hic gignit notitiam. Secundum etiam est hic necessarium, quia dicit AUGUSTINUS lib. 9 de Trin. cap. 14 in fine [c], quod haec tria sunt *una substantia vel essentia.* Et ideo oportet quod mens et notitia eius sint hic consubstantiales.

Contra videtur, quod notitia hic stet pro intelligentia et ita pro potentia, eo quod intelligentia sola gignitur ; et notitia ista gignitur secundum Augustinum, ut praedictum est.

Item, quod pro habitu memoriae vel intelligentiae, quia notitia et scientia idem. Sed scientia habitus est.

Item : Notitia ista est verbum mentis, sicut dicit *Augustinus* lib. 9 de Trin. cap. ultimo [d]. Sed verbum mentis est habitus intelligentiae.

[1] mens *om.* W.

---

[a] AUGUSTINUS, *De Trinitate*, l. 9, c. 12, n. 18 (PL 42, 970).
[b] AUGUSTINUS, *De Trinitate*, l. 9, c. 5, n. 8 (PL 42, 965).
[c] AUGUSTINUS, *De Trinitate*, l. 9, c. 5, n. 8 (PL 42, 965).
[d] AUGUSTINUS, *De Trinitate*, l. 9, c. 12, n. 17 (PL 42, 972).

Item, quod pro actu, quia AUGUSTINUS lib. 9 de Trin. cap. 8 [a] dicit, quod *sicut duo quaedam sunt mens et amor eius cum se amat*, [M 24 r° b] *ita duo quaedam sunt mens et notitia eius cum se novit. Ipsa igitur mens et amor et notitia eius tria quaedam sunt.* Ecce ad ostendendum quod sit hic trinitas, cum [1] mente connumerat duas actiones eius, scil. nosse et amare. Et ita videtur notitia ibi repraesentare [W 37 v° b] actionem.

Eadem autem [2] *quaestio est adhuc de amore, quid per ipsum ibi repraesentetur.*

Non enim videtur quod substantia mentis, quia tunc mens diligeret [3] per suam substantiam, quia per amorem diligit.

Item : Non potentia aliqua, quia non procedit potentia a mente. Amor autem procedit, quia alioquin non indicaret Spiritum Sanctum proprie.

Item : Non habitus, quia habitus non procedit, sed inest proprie per modum quiescentis. Amor vero procedit.

Item : Amor secundum Augustinum [b] est consubstantialis menti, ut dictum est in dicta trinitate. Sed habitus non videtur consubstantialis habenti.

Item non actus, quia non esset tunc consubstantialis menti, ut videtur, quia differunt essentialiter creatura et actio sua. Augustinus autem vult, quod ista sint consubstantialia et unum, non sicut subiectum et accidens, non [4] sicut totum ex partibus, neque sicut confusum vel mixtum, sed sicut vere unum et simplex, sicut patet in [5] lib. 9 de Trin. cap. 10 et quattuor sequentibus [c].

E contra [6] videtur, quod amor debet ibi stare pro potentia vel habitu, quia aliter non videtur, quod possit esse consubstantialitas.

Item, quod pro actu, quia alias non videtur, quod possit procedere et copulare duo, ut proprie repraesentet [7] Spiritum Sanctum.

Quaeritur igitur, quid per singula nomina huius trinitatis intelligi debeat.

[1] cum] tamen M. [2] autem *om.* W. [3] dĩligeret] diliget W. [4] non] nec W. [5] in *om.* W. [6] Econtra] contra M. [7] repraesentet] repraesentent M.

[a] AUGUSTINUS, *De Trinitate*, l. 9, c. 4, n. 4 (PL 42, 963).
[b] AUGUSTINUS, *De Trinitate*, l. 9, c. 4, n. 7 (PL 42, 964).
[c] AUGUSTINUS, *De Trinitate*, l. 9, c. 4, n. 4-8 (PL 42, 963).

Respondeo : Multipliciter respondetur hic. *Aliqui* enim [1] volunt, quod haec tria nomina designent hic tres habitus, et quod mens sit hic habitus memoriae.

Alii volunt, per mentem intelligi substantiam mentis, et per notitiam et amorem eius duos habitus [a].

Tertii volunt, quod per mentem intelligatur substantia mentis ut prius, vel principalis memoria quam vocat Augustinus abditum mentis, et per notitiam et per [2] amorem duo actus scil. nosse et diligere [3] se.

Potest autem si placet parum aliter dici et evidentius. Ad quaestionem factam *de mente*, quod stat pro substantia mentis ut per diversas sui potentias activa est. Ideo enim attribuuntur [4] ei actio noscendi et actio diligendi. Potest igitur mens considerari ut noscens et amans ; et sic stat pro essentia mentis in duabus potentiis scil. intelligentia et [5] voluntate. Aut consideratur ut nota et amata ; et sic stat pro eadem mentis essentia ut exhibitiva est sui ad intelligendum et amandum, quia ipsa sibi praesens est et substantia [6] noscibilis est et amabilis. Et sic adhuc habet ipsa essentia [7] mentis sic exhibita rationem habitus memoriae, quia memoria suum habitum exhibet intelligentiae, quia etiam iste habitus memoriae idem est in re quod memoria. Sic ex consequenti habet rationem memoriae, quia idem est hic habens et quod habetur, memoria et memorabile. Sic igitur stat ibi [8] mens pro essentia, sed uno modo ut inest duabus potentiis, alio modo ut inest [9] tertiae potentiae, et ut est eadem illi et habitui eius, quia idipsum sunt.

Ad obiecta dicendum. Ad primum quod non est inconveniens, idem diversis modis sumptum et consideratum diversa repraesentare. Et ideo mens, absolute accepta cum tribus potentiis quae sunt idem illi, repraesentat unitatem essentiae ; eadem autem considerata, ut activa per duplicem potentiam tantum, bene potest repraesentare Patrem, sive per proprietatem sive per appropriationem, ut patebit consequenter.

Ad secundum, quod mens considerata ut noscens et amans

[1] Aliqui enim] quia aliqui W. [2] per *om.* W. [3] diligere] intelligere M. [4] attribuuntur] attribuitur M. [5] et] aut M. [6] substantia] ipsa W. [7] essentia] essentiam ? M. [8] ibi *om.* M. [9] duabus — inest *om.* M.

[a] THOMAS, *Comment. in sent.*, l. 1, d. 3, q. 45.

non stat pro unica potentia, ut opponit, sed ipsa considerata ut nota et amata bene repraesentat se sub ratione unius potentiae et habitus eius, scil. sub ratione memoriae. Sic enim est sui exhibitiva ad notitiam gignendam in intelligentia et ad producendum [M 24 v° a] amorem.

Ad tertium, quod quando habitus et potentia, cuius est, differunt essentialiter, tunc verum est, quod habitus non novit, sed eo noscitur ; nec diligit, sed eo diligitur. Sed hic est mens simul ipsa potentia memorandi et habitus memoriae ; et ideo habitus hic et novit et diligit.

Item : Secundum Augustinum videtur quod haec sit falsa : habitus non novit vel diligit ; quicquid velint philosophi. Vult enim, quod *notitia corporis* sit *vita in ratione cognoscentis*. Hoc enim [1] dicit lib. 9 de Trin. cap. 9 [a]. Item in eodem libro cap. 28 [b] videtur velle, quod universaliter verbum rei in mente sit vita.

Ad ultimum patet ex dictis.

Deinde ad quaestionem factam *de notitia* dicendum, quod potest stare ibi pro habitu intelligentiae, ut dicatur verbum mentis, sive memoriae ; vel potest stare pro ipsa intelligentia, hoc est pro concreto ex acie et verbo memoriae sibi impresso. Et hoc dixerim, quia Augustinus [W 38 r° a] lib. 9 de Trin. vocat notitiam nunc prolem mentis, nunc verbum mentis ; et proles sonat in concretum et per se ipsum manens, verbum autem [2] est illud quo res iudicatur, et sonat in habitum cognoscentis. Si vis autem videre, quod vocet notitiam prolem et verbum, respice librum 9 de Trin. a capitulo 30 [c] usque in finem. In ultimo autem capitulo [d] ibidem utrumque simul dicit.

Item posset notitia stare ibi pro actu noscendi, si actus talis mentis esset ei consubstantialis. Hoc dixi, quia aliqui volunt, quod stet pro actione, quia [3] est notitia noscentis actio et noscentis passio. Sed Augustinus dicit, quod haec tria sunt una essentia et una substantia et unum, non compositum, non mixtum, non confusum, sed simplex.

Posset etiam notitia accipi communiter pro habitu vel poten-

[1] enim *om.* M. [2] autem *om.* M. [3] quia] quod M.

[a] Augustinus, *De Trinitate*, l. 9, c. 4, n. 4 (PL 42, 963).
[b] Augustinus, *De Trinitate*, l. 9, c. 7, n. 12 (PL 42, 967).
[c] Augustinus, *De Trinitate*, l. 9, c. 12, n. 17 (PL 42, 970)
[d] Augustinus, *De Trinitate*, l. 9, c. 12, n. 18 (PL 42, 970).

tia aspectus, ut comprehendit memoriam et intelligentiam, ut diceret Augustinus quod notitia est genita [1] a mente et proles eius, quod non convenit nisi intelligentiae et habitui eius.

Ad illud ergo, quod ibi obicitur, quod notitia non potest stare pro potentia, quia mens non gignit suam potentiam, dicendum, quod potentia potest considerari dupliciter, scil. id quod est secundum quod huiusmodi, et sic non gignitur ; vel ut formatum vel formabile est, et sic generatur et est generabile. Et sic gignit memoria intelligentiam, et mens in ratione memoriae aciem sui se ipsa informatam, quod est sui intelligentia.

Ad illud [2] quod opponit, quod notitia non est habitus, quia mens non gignit suum habitum, dicendum, quod nulla potentia gignit proprium habitum, sed una potentia bene gignit habitum alterius, quia memoria bene [3] gignit verbum quod fit habitus [4] intelligentiae.

Ad reliquum, quod de habitu opponit, patet responsio ex praedictis.

Deinde ad quaestionem factam *de amore* dicendum, quod amor potest ibi stare pro habitu affectivae [5] potentiae, hoc est pro ipsa mente ut est habitus affectus. Vel potest stare pro ipsa potentia affectiva ut extendente se in actionem. Posset etiam stare pro actione procedente ab affectu, si actio esset menti et affectui consubstantialis. Dicit enim Augustinus lib. 9 de Trin. cap. 11 [a], quod tam amor quam scientia est hic substantia. Et ideo oportet, quod amor ibi [6] et notitia supponant aliquid quod est substantia.

Ad hoc quod obicit, quod non potest stare pro potentia, quia illa non procedit, dicendum, quod licet ipsa potentia affectiva id quod est non procedat, tamen ipsa ut se extendens in actione amoris aliquo modo procedit, quasi in effectu.

Eodem modo respondendum ad id quod obicit, quod non potest amor esse habitus, quia habitus non procedit. Habitus enim id quod est et [7] ut inest non procedit, tamen ut est principium actionis quodammodo extendit se [8] quasi in effectu suo, et sic [9] procedit.

Ad hoc quod obicit, quod habitus non est consubstantialis

[1] genita] geminata W. [2] illud] id W. [3] bene *om.* M. [4] habitus] verbum W. [5] affectivae] effectivae M. [6] ibi est *del.* M. [7] et *om.* W. [8] se] sed M. [9] sic] ita W.

[a] Augustinus, *De Trinitate*, l. 9, c. 4, n. 5 (PL 42, 963).

habenti, dicendum, quod hoc non est universaliter verum. Quando enim idem est noscens et notum vel idem amans et amatum, idem est habitus et habens. Ex his patet, quomodo accipienda sunt illa tria [1] quae in dicta trinitate continentur.

Consequenter videndum [M 24 v° b] *est de eorum ordine, aequalitate et consubstantialitate,* quia haec ex verbis Augustini pro parte habent dubitationem in lib. 9 de Trin. [a] ubi de hac trinitate tractat.

De ordine enim notitiae et amoris est dubitatio. Aut enim sumitur ibi notitia et amor prout naturales sunt, aut prout acquiruntur. Si primo modo, simul sunt, et non est eorum ordo. Si secundo modo, amor praecedit notitiam, quia dicit Augustinus lib. 9 de Trin. capitulo penultimo [b], quod *partum mentis antecedit appetitus quidam, quo, id quod nosse volumus quaerendo et inveniendo, nascitur proles ipsa notitia.* Ecce quod amor sciendi praecedit notitiam. Videtur igitur, quod non sit iste rectus ordo huius trinitatis : mens, notitia eius et amor.

Deinde *de aequalitate* est dubitatio. Quamvis enim notitia mentis et amor mentis sint aequales secundum extensionem, quia ad idem se extendunt, tamen secundum intentionem aliquando videntur esse inaequales ; quia licet ipsa sibi mens nota sit modo debito et recto, tamen aliquando amat se plus vel minus recto.

Deinde est dubitatio *de consubstantialitate.* Vult enim Augustinus ostendere in eodem libro capitulo 10 [c], quod notitia mentis et amor eius sint [2] ei consubstantiales per rationem talem : *Quidquid* in subiecto est ut accidens, *non excedit subiectum in quo est. Non enim potest iste* [3] *color aut figura huius corporis esse et alterius corporis. Mens autem amore, quo se amat, potest et aliud amare praeter se. Item : Non se solam cognoscit mens sed et* [4] *alia multa, quam ob rem non amor et cognitio tamquam* [W 33 r° b] *in subiecto insunt menti, sed substantialiter etiam ista sunt sicut ipsa mens.* Haec sunt verba Augustini ibidem.

Sed dubitatur de eis sic : Quando dicit, quod accidens non se

[1] tria *om.* M. [2] sint] sunt W. [3] iste] ille M. [4] et *om.* M.

[a] Augustinus, *De Trinitate,* l. 9, c. 4 et 5 (PL 42, 463 sqq.).
[b] Augustinus, *De Trinitate,* l. 9, c. 12, n. 18 (PL 42, 972).
[c] Augustinus, *De Trinitate,* l. 9, c. 4, n. 5 (PL 42, 963).

extendit ultra suum subiectum, aut hoc [1] intelligendum est quoad actionem aut quoad esse [2]. Si quoad actionem, contra : calor, color et huiusmodi accidentia extendunt se per actionem in aliud subiectum. Si quoad esse, verum est quod dicit, sed per hoc non differt accidens a forma substantiali. Sicut enim accidens ita est in proprio subiecto, quod non est in alio, et dico accidens singulare, sic forma substantialis individua est in materia propria et non in alia. Et secundum istum sensum accepta prima propositione neganda est minor, quando dicit, quod amor vel [3] notitia mentis se extendit ultra suum subiectum.

Item : Quid est quod vult notitiam esse substantiam, cum notitia corporis in anima accidens sit animae.

Respondeo : Ad primum dicendum, quod notitia mentis praecedit eius amorem. Et cum quaerit, utrum haec trinitas loquatur de notitia et amore naturalibus aut de acquisitis, dicendum, quod notitia et amor sui naturaliter naturales principaliter spectant ad imaginem, quia illa [4] semper sunt in mente cum sua tota perpetuitate. Notitia vero et amor acquisiti indicant [5] ibi semper fuisse notitiam naturalem et amorem ex quo mens erat. Naturales igitur [6] pertinent ad trinitatem imaginem quoad sui veritatem, acquisiti [7] vero quoad manifestationem. Potest ergo dari aliquo modo utraque pars divisionis. Et si detur, quod ibi sit sermo de notitia et amore naturalibus, dicendum, quod licet isti sint simul tempore, tamen notitia est prior amore natura. Si de acquisitis, dicendum, quod est notitia naturalis et acquisita, et acquisita diminuta et completa. Similiter appetitus sive amor duplex est, scil. naturalis et acquisitus ; et acquisitus duplex scil. diminutus et completus. Appetitus ergo sive amor naturalis et acquisitus diminutus bene potest antecedere completam notitiam, et similiter appetitus naturalis acquisitam notitiam ; et sic loquitur Augustinus ibidem. Sed nihilominus semper appetitum vel amorem praecedit aliqua notitia, quia naturalis naturalem et acquisita acquisitum et naturalis acquisitum [8] ; et dico quod praecedit tempore vel natura.

Ad secundum, quod secundum quod naturales sunt, aequales sunt [M 25 r° a] tam secundum intensionem quam secundum

[1] hoc] ergo M. [2] esse] se M. [3] vel] et M. [4] illa] illi M. [5] indicant] iudicant ? MW. [6] igitur] ergo W. [7] acquisiti] acquisitivi M. [8] et — acquisitum *om.* M.

extensionem. Secundum vero quod sunt acquisiti, aut sunt perfecti aut imperfecti. Si perfecti, aequales sunt etiam secundum [1] intensionem, et sic de illis ibi loquitur Augustinus. Si imperfecti, sic possunt esse inaequales intensione. Ista vero aequalitas et perfectio amoris et notitiae et mentis declaratur lib. 9 de Trin. cap. 9 [a]. Tunc enim amor mentis est perfectus, quando neque est minor debito neque maior, ut quando non amatur mens ad modum corpori debitum neque ad modum Deo debitum [2] ; sed amatur secundum gradum amoris mere sibi debitum ; et tunc est aequalis amor menti, quia tantum amatur quanta est et quantum amari debet.

Similiter notitia rei aliquando maior est ipsa, aliquando minor [3], aliquando aequalis. Maior, ut notitia corporis in mente maior est corpore, quia notitia corporis est vita quaedam in ratione cognoscentis, ut ibidem dicitur. Corpus autem non est vita. Et vita quaelibet quolibet corpore maior est non mole sed vi. Minor, ut notitia Dei in mente creata. Et neutro modo est aequalis notitia rei notae. Sed nec tunc perfecta est, quando minor est. Quando vero mens se cognoscit, tunc notitia et res nota sunt aequales, videlicet quando se totam cognoscit nec aliud quicquam secum concernit. Sic igitur mens, notitia eius et amor eius aequalia sunt, quando perfecta sunt [4]. Haec est declaratio Augustini ibidem.

Ad tertium dicendum, quod Augustinus per illam rationem non ostendit praecise, quod notitia et amor sint consubstantiales menti, sed quod utrumque sit substantia, et non sint accidentia menti. In sequentibus autem ibidem tribus capitulis ostendit, quod non sunt unum haec tria sicut aliquid compositum ex partibus, nec sint aliquid confusum et mixtum ex pluribus. Ex quibus omnibus sequitur, quod notitia et amor sint menti consubstantiales, et quod sint unum simplex.

Sed adhuc respondere restat ad dubitationem factam, quia ratio Augustini non videtur cogere, quod notitia et amor sint substantia, ut obiectum est. Dici igitur [5] potest, quod Augustinus

[1] secundum *om.* M. [2] neque — debitum *om.* M. [3] aliquando minor *om.* M. [4] quando perfecta sunt *om.* W. [5] igitur] ergo W.

[a] Augustinus, *De Trinitate*, l 9, c. 4, n. 4 (PL 42, 962).

loquitur de extensione per actionem, quando dicit, quod accidens non excedit proprium subiectum et quod notitia et amor excedunt. Sed distinguendum est huiusmodi extensionem per actionem, quia aut fit huiusmodi extensio per virtutem vitalem [W 38 v° a] existentem in extendente se, aut sine illa. De prima igitur intelligatur sermo Augustini, tamquam si diceret : accidens secundum quod huiusmodi non extendit se virtute vitali extra proprium subiectum, sed notitia et amor extendunt se virtute vitali quae in illis est. Et ex hoc sequitur, quod amor et notitia non sint accidentia sed substantiae vel substantia, quia forma agens per se per virtutem vitalem vita est, et omnis vita substantia est.

Vel potest aliter dici magis ad intentionem beati Augustini, sine omni suppletione ad litteram suam, sic videlicet, quod neque loquitur ibi de extensione formae secundum esse suum vel inesse, neque secundum actionem, sed secundum capacitatem quandam naturalem aliquo modo activam vel passivam, prout forma est capax materiae et materia formae, et prout notitia, id est virtus noscens, capax est cognitorum, et amor, id est virtus affectiva, amatorum. Huiusmodi autem extensio non videtur accidentibus inesse. Non enim est accidens alterius capax per istum modum sed a substantia capitur isto modo.

Ad ultimum dicendum, quod quicquid velit Philosophus, Augustinus plane dicit, quod notitia cognoscentis est [1] vita, ut praedictum est. Similiter videtur velle, quod omnis notitia praecipue mentis rationalis et omne mentale verbum vita sit. Dicit enim lib. 9 de Trin. cap. 28 generaliter [a], quod notitia habet similitudinem ad eam rem quam novit. Ecce dicit, quod notitia novit. Ex quo sequitur, quod sit vita. Dicit etiam lib. 10 cap. 15 [b], quod anima *convolvit imagines corporum factas* [2] *in semetipsa. De semetipsa dat enim eis formandis quiddam substantiae suae.* Idem autem vult in multis aliis [M 25 r° b] locis. Patet igitur, quod notitia corporis in mente est vita et proinde substantia secundum Augustinum.

[1] est] sit M. [2] factas] stans M.

---

[a] Omnis secundum speciem notitia similis est ei rei quam novit. AUGUSTINUS, *De Trinitate*, l. 9, c. 11, n. 16 (PL 42, 969).

[b] [anima] imagines eorum convolvit et rapit factas in semetipsa de semetipsa. Dat enim eis formandis quiddam substantiae suae. AUGUSTINUS, *De Trinitate*, l. 10, c. 5, n. 7 (PL 42, 977).

Et si forte quaeris, quid est species vel imago rei in anima secundum ipsum, videtur dicendum, quod nihil aliud sit nisi anima vel mens vel spiritus assimilatus rei extra cognoscibili. Et haec forte assimilatio erga corporalia est per assimilationem et conformationem passioni factae in organo sensus a re sensata.

Et si quaeris, quomodo stat haec assimilatio et conformatio, videtur quod propter naturalem concinnitatem potentiae superioris cum inferiore. Cum tangitur inferior aliqua passione, ad eandem naturaliter convertitur potentia superior, et actione propria et [1] superioris eidem conformatur et assimilatur. Et ideo vult Augustinus, quod anima vel spiritus rationalis facit in se huiusmodi imagines corporales, ita quod quiddam sui tradit illis formandis, et hoc notat [2] in lib. 12 super Genesim ad litteram [a], quiddam autem reservat, quo iudicet de formatis et illud magis mens vocatur. Et hoc docet in lib. 10 de Trin. cap. 15 [b], ubi supra.

Si autem Philosophus vocaverit speciem rei in anima ipsam talem assimilationem et non aliquam rem delatam ab organo sentiendi in animam, possunt concordare in unum verba Philosophi et verba Augustini de specie vel imagine rei in anima quoad essentiam speciei vel imaginis.

Si autem velit Philosophus, quod res aliqua irradietur a sensibili, et haec transeat per organum sensus, et inde uniatur spiritui tamquam corpus et sic [3] agat in spiritum, et species in spiritu sit aliud essentialiter a spiritu et ab extra ei immissum, non videntur [4] concordare. Sed quomodocumque de hoc sit, positio Augustini videtur multam habere verisimilitudinem hoc modo : Potentia animae apprehensiva et corpus faciunt substantialiter et vere unum, et ideo est supremum in corpore et aliquod infimum in [5] potentiis apprehensivis, quorum unione ex corpore et anima fit vere unum. Hoc ergo supremum corporis et infimum potentiarum apprehensivarum simul sunt. Sed et potentiae omnes superiores apprehensivae simul sunt cum infimo illo, et ideo simul cum supremo illo corporis, quod dictum est. Quando igitur sensibile suam speciem vel imaginem irradiat, non agit de

[1] et *om.* W. [2] notat *om.* M. [3] et sic] sit M W. [4] videntur] videtur M. [5] in *om.* M.

[a] Augustinus, *De Genesi ad litteram*, l. 12, c. 20, n. 42 (PL 34, 470).
[b] Augustinus, *De Trinitate*, l. 10, c. 5, n. 7 (PL 42, 977).

se et per se nisi usque in illud [1] supremum corporis, in quo et cum quo sunt potentiae apprehensivae. Passio ergo [2] illuc perveniens aliquomodo tangit apprehensivam potentiam, et ipsa tacta aliquo modo convertit se ad illam, et convertendo assimilatur. Unde simul et ordine quodam naturali assimilantur eidem omnes potentiae apprehensivae, scil. sensitiva, imaginativa, rationalis sive intellectiva. Et totum hoc naturaliter fit, et actione animae seipsam assimilantis passioni factae in corpore, et non actione corporis in animam. De [W 38 v° b] hac digressione non plus ad praesens.

[2. De membris alterius ternarii comparatis ad imaginatum]

Consequenter quaeritur, quomodo in mente et notitia eius et amore attenditur imago summae Trinitatis.

Respondeo : Si mens accipiatur ut gignitiva, prout scil. ipsa est nota et amata, et notitia accipiatur ut genita, et amor ut procedens ab eis et copulans eas [3], sic perfecte exprimit haec trinitas imaginem summae Trinitatis etiam quoad propria. Est enim sic trium consubstantialitas et totius trinitatis cum mente perpetuitas. Et hoc in supremo illius principaliter, quo mens maxime Deo appropinquat et eidem assimilatur, et ista trinitate secundum quod huiusmodi non utitur nisi bene tantum, scil. secundum quod dicta tria sunt aequalia et perfecta. Et haec secundum Augustinum [4] faciunt in mente imaginem Dei unius et trini, ut praedictum est tractando de memoria et [5] intelligentia et voluntate. Et ideo dicit Augustinus lib. 9 de Trin. capitulo ultimo [a] sic : *Est quaedam imago Trinitatis ipsa mens et notitia eius, quod est proles eius ac de se* [6] *ipsa verbum eius, et amor tertius, et haec tria unum atque una substantia.*

Si autem accipiatur mens aliter quam gignitiva, v. gr. si consideratur ut noscens et amans solum, et notitia aliter quam genita, et amor aliter quam procedens, tunc dicta trinitas non ita

[1] illud] aliud M. [2] ergo] igitur W. [3] eas *om.* M. [4] Augustinum] hoc M. [5] et *om.* W. [6] se] *om.* M.

[a] Augustinus, *De Trinitate*, l. 9, c. 12, n. 18 (PL 42, 972).

perfecte repraesentat imaginem summae Trinitatis. Tunc enim non repraesentat [1] personas penes propria, quae sunt generatio, nativitas, processio, sed tantum penes alia praenumerata repraesentat eas, scil. penes [M 25 v° a] consubstantialitatem, perpetuitatem et huiusmodi.

Ex his iam patet convenientia et differentia inter istam trinitatem mentis notitiae et amoris, et illam superiorem memoriae intelligentiae et voluntatis. In hoc enim conveniunt, quod utraque in mente rationali est. Item, quod utraque imago est summae Trinitatis. Item, quod tria hinc inde trinitatem efficientia consubstantialia sunt. Item, quod non sunt adventitiae menti et accidentales, sed essentiales et in tota sui perpetuitate cum ea, et in ea manentes.

Differunt autem in hoc, quod aliter hic accipitur mens pro parte quam ibi memoria, et aliter aliquo modo hic notitia quam ibi intelligentia. Et hoc satis declaratum est quomodo sit supra. Item, quod illa prior trinitas expressior est imago quam haec posterior ; et ideo Augustinus in libro suo de Trinitate transfert se ab ista ad illam tractandam tamquam a [2] minus expressa ad magis expressam. In 9 enim libro tractat de trinitate mentis notitiae et amoris eius, consequenter vero in lib. 10 transfert se ad tractandum de trinitate memoriae intelligentiae et voluntatis. Item de illa tractat Augustinus ut respicit mentem in qua est tamquam obiectum uno modo, et alio modo Deum sive sapientiam aeternam, sicut patet lib. 14 de Trin. cap. 15 in fine et cap. 23 in principio. De ista vero secunda tractat solum ut respicit mentem tamquam obiectum. Unde in toto libra 9, ubi de illa tractat, non accipit notitiam et amorem quae constituunt trinitatem cum mente, nisi ut notitia est solius mentis et amor etiam solius eiusdem, et hoc evidens est ibi per totum, praecipue a cap. 6 usque ad 15, et a 30 usque in finem.

Nunc restat quaerere quiddam a latere praecedentium, scil. de actione amandi intelligendi et memorandi [3] *quando comparantur ad mentem istam* [4] *: An* [5] *sint menti consubstantiales vel non, hoc est utrum sint accidentia vel substantia ipsa* [6] *mentis.* Et loquor de actionibus naturalibus quae manent in mente et cum

[1] imaginem — repraesentat *om.* M. [2] a *om.* M. [3] et memorandi *om.* W. [4] istam] veram W. [5] an] aut M. [6] ipsa] ipsius M.

illa in tota sui perpetuitate, non de actionibus acquisitis quae accedunt tempore [1] et recedunt.

Quod sint ei consubstantiales [2], videtur per illud AVERROIS super 11 Metaph. Aristotelis [a] : *Si noster intellectus denudetur apud perfectionem humanam a potentia, necesse est ut destruatur ab eo haec actio quae est alia ab eo ; et tunc aut non intelligemus omnino, aut intelligemus secundum quod actio est substantia eius, et impossibile est ut in aliqua hora non intelligamus per ipsum. Relinquitur igitur* [3], *cum iste intellectus fuerit denudatus a potentia, ut intelligamus per ipsum secundum quod actio eius substantia est* [4], *et est ultima prosperitas.* Haec sunt verba Averrois [5] ibidem de intellectu agente, ubi dicit, quod eius actio, ut copulatur [6] cum intellectu materiali, est generabilis et corruptibilis. Alias autem est sua substantia. Hic igitur [7] vult Averroes quod illa actio intellectus, quae semper eodem modo se habet et non generatur neque corrumpitur [W 35 r° a] est eius substantia. Sed talis est actio memorandi intelligendi et amandi in mentis abdito respectu sui. Ergo huiusmodi actio est substantia mentis.

Item : Ex coniunctione formae et materiae, quae sunt diversae in essentia, resultat actio quae non est accidens sed substantia, scil. esse quod est actus entis. Ergo multo fortius ex conversione mentis in se aliqua actione perpetua et immutabili non prodibit [8] actio accidens sed substantia. Quod autem esse, quod est actus entis, non sit [9] accidens sed substantia, patet per dictum Prisciani dicentis, quod verbum substantivum substantiam significat [10] cuiuslibet de quo praedicatur [b]. Item per hoc, quod primum accidentium est unitas, sed prius est esse quam unum esse, et ideo esse [11] accidens non est.

Item : Accidens universaliter provenit ex [12] aliqua diversitate reali naturaliter praecedente ipsum accidens, a qua reali diversitate per aliquam actionem et passionem provenit accidens[13]. Hoc patet discurrendo per singula genera accidentium. Sed ad productionem praedictarum actionum memorandi intelligendi et

[1] tempore *om.* M. [2] consubstantiales] substantiales W. [3] igitur] ergo W. [4] eius substantia est] est substantia eius M. [5] Averrois] Augustini M. [6] copulatur] copuletur M. [7] igitur] ergo M. [8] prodibit] perdidit W. [9] sit] est M. [10] significat] praedicat W. [11] esse *om.* M. [12] ex] ab W. [13] aqua — accidens *om.* W.

[a] Cf. AVERROES, in 12 *Metaph.*, summa 1, c. 3, comment. 17.
[b] PRISCIANUS, *Institutiones*, lib. XVII ; ed. Hertz, II, 152, 6-14.

amandi nulla huiusmodi praecedit diversitas, quia mens omnino pura sibi obiecta est in his. Ergo dictae actiones, ut videtur, sunt consubstantiales menti.

Contra : Tu curris cursu qui est accidens, et amas te amore qui est accidens, et sic de similibus. Ergo [M 25 v° b] a simili mens amat se amore qui est accidens, et intelligit se intellectione quae est accidens, et meminit sui memoratione quae est accidens.

Item : Actio amandi non est materia nec forma nec compositum, sed actio. Ergo non est substantia.

Item : Si huiusmodi actiones mentis essent ei consubstantiales, tunc actio creaturae esset sua substantia, sicut actio Dei est sua substantia ; et tunc non est recta differentia inter actionem Dei et actionem creaturae, quod illa est substantia et haec accidens ; quod tamen communiter dicitur.

Respondeo sine praeiudicio melioris responsionis et sine assertione pertinaci : Possunt concedi primae rationes de illis mentis actionibus quae in quaestione positae sunt.

Et [2] tunc potest responderi ad primum contra, quod non est simile, quia cursus tuus et amor quo amas te et huiusmodi proveniunt ex diversitate rerum, in quibus est aliqua actio et passio accidentalis, quae temporaliter accedit et recedit. Sic autem non est in proposito, quia actiones mentis, de quibus quaeritur, perpetuae sunt cum mente et immutabiles, et in illis non praecedit diversitas realis comparata sibi per modum actionis et passionis, sed est ibi conversio mentis super se simpliciter.

Ad secundum potest dici, quod sicut essentia et esse sunt idem in re sed differentia in modo, similiter potentia et posse, forma et informare, substantia et substare, et sic in huiusmodi aliis. Eodem autem modo in proposito potentia amativa [3] et amare modo praedicto, potentia intellectiva et intelligere modo praedicto, et potentia memorativa et memorari praedictum. Et sicut [4] cursus et currere idem est secundum rem sed diffferens secundum rationem, et locutio et loqui similiter, amor et amare in proposita quaestione sunt idem in re sed differentia ratione.

Dicendum igitur secundum hanc viam respondendi, quod unaquaeque [5] dictarum actionum est substantia forma, non quia

[1] et *om.* M. [2] Et] Ex M. [3] amativa *corr. ex* activa W. [4] sicut] sic M. [5] unaquaeque] unaquaque M.

formali praedicatione hoc dicatur, sed quia id ipsum sunt actio et forma.

Si autem quaeris, quomodo idem possint esse actio et substantia, dicendum, quod sicut relatio accidens [1] in aliquo est et respectu alicuius, et non est inde accidens quo respectu alicuius est, sed quo in aliquo est, et ideo sublato hoc quod est esse in et manente respectu ad aliquid aufertur accidens et esse eius, et ideo relinquitur substantia et esse eius, sicut [2] verbum significat semper per modum fieri vel esse, et si illud fieri vel esse accidens est, in aliquo est ut in subiecto. Sublata ergo ratione essendi in subiecto et remanente intelligentia eius quod est fieri vel esse, aufertur ratio accidentis et relinquitur per consequens substantia. Sic ergo significatio verbi bene potest esse substantia, et ita actio potest esse substantia, et [3] alicubi constat quod [4] sic est.

Ad tertium, quod in creatura est actio proprie dicta quae est illativa passionis et est motus, et est actio communiter dicta quae per modum similem se habet illi actioni quae vere est motus et est illativa [5] passionis vere. Exemplum de primo ut percutere, loqui et consimilia ; de secundo ut amare intelligere cogitare et huiusmodi. Actio primo modo semper est accidens. Sed actio secundo modo non semper, quia ipsum informare et continere materiam, quo agit forma in materiam, non est aliud quam ipsa forma, sed alio modo nec est accidens. Similiter esse compositi non est aliud ab ente vel essentia, quae est forma, sed alio modo.

Item attende, quod licet sic possit dici actio mentis ei consubstantialis, [W 39 r° b] non tamen sicut actio Dei est sibi consubstantialis. Actio enim Dei est tota divina substantia. Sed actio mentis non potest esse nisi formale eius [6].

Si autem quaeris, an actio creaturae possit esse tota substantia eius, videtur quod sic, in creatura simplici, ut actio formae in materiam videtur esse tota substantia formae, quia ipsa simplex est. Sed tamen multum dissimiliter est actio creaturae tota substantia sua et actio Dei tota substantia sua, quia actio Dei absoluta est et non dependet ab aliquo forinseco. Actio vero creaturae [7] praedicta, quae est tota eius substantia, dependet a forinseco [8]. Indiget enim ad hoc, quod sit, aliquo alio a forma. Forma

[1] accidens] accidentis W. [2] sicut] sic M. [3] ita — substantia et *om.* M. [4] quod *om.* M. [5] illativa] illata M. [6] eius *om.* M. [7] creaturae *om.* M. [8] forinseco] forinseca M.

enim creata non agit actionem aliquam, nisi sit aliquid aliud actioni suscipiens ; nisi forte diceretur, quod aliqua creatura [M 26 r° a] per se ens esset pure forma, et tunc eius actio adhuc qua in se subsisteret [1] inniteretur alii scil. actioni divinae,, sine qua esse non posset. Sic igitur dissimiliter est actio Dei sua substantia, et actio creaturae sua substantia.

Si haec vera sunt, multa est consubstantialitas in trinitate quae est imago, et mira creaturae simplicitas. Et multum accedit haec imago ad similitudinem imaginati, licet plus incomparabiliter ab eo differat secundum rationem aliam. Tantum ad praesens de hac imagine dictum sit [2].

Fr. Stegmüller,
Freiburg i. Breisgau.

[1] subsisteret] sufficeret M. [2] sit] est M.

Table des noms de personnes

Abélard (P.), 6, 23, 27, 28, **30,** 33, **35, 42,** 46, 47, 52, 77, 96.
Achery (D'), 47, **92.**
Alain de Lille, 27, **36,** 345.
Albéric de Reims, 45.
Albert le Grand (St), 11, 19, 26, 27, 29, 106, 195, 256, 258, 259, 267, **303,** 308, **322,** 330.
Albinus (card. et episc. Albanensis), **38.**
Alcher de Clairvaux, 367, 378, **382.**
Alexandre (Noel), 89.
Alexandre III, 22, 30, 36.
Alexandre de Hales, 308, 309.
Alexandre de Villedieu, 7.
Alexandre Neckham, 9, **10.**
Alfarabi, 103, 106, 107, 109-110.
Algazel, 103-127.
Almorò Barbaro, 93.
Ambroise (saint), 114, 132, 350, 351.
Ambrosio de Morales, 231.
Anastase (le Bibliothécaire), 165, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 244, 247.
Anselme (saint), 45, 78, 79, 83, 84, 96-102, **131,** 144, 265, 266, 268, 269, **300,** 302, 303, 304, 308, 309, 310, 316, 318, 344.
Anselme de Laon, 33, 46, 52, **94.**
Antoine de Padoue (saint), 177, 178, **206.**
Apollophane, 176, 249, 254.
Aristote, 20, 22, **24,** 83, **93,** 109, 113, 115, 116, 137, 151, 269, 270, 272, 273, 274, 275, **276,** 277, **278, 279,** 295, **328,** 339, 341, 342, 344, 345, 350, 355, 364, 365, 366, 371, 375, 381, **383,** 401, 404.
Augustin (saint), 18, **52, 87,** 114, 132, 271, 273, **276,** 284, 287, 289, 290, **291,** 292, **295, 296,** 299, 314, 315, 319, **327,** 328, 329, 330, 332, 334, 338, 339, 340, 341, 342, 343, 344, 345, 346, **347,** 351, 353, 356, 357, 358, 359, 360, 361, 362, 363, 367, 368, 370, 375, 376, 377, 378, 379, 380, 381, 384, 385, 386, **387, 388,** 389, 390, 392, 393, 394, 395, 396, 397, 398, 399, 400, 401, 402, 403.
Averroës, 109-110, 161, 277, 278, **279, 280,** 319, 343, 381, 384, 404.
Avicenne, 103, 105-106, 108-116, **122, 124,** 272, 273, **277, 279, 280, 286,** 314, 315, 316, 317, 319, 329.

Bach (J.), **29.**
Bacon (Roger), 8, 111-119, 202.
Bandinelli, voir **Roland.**
Barberini (E.), 204.
Barth (K.), 101.
Barthélemy de Pise, 206.
Baumgartner (M.), **32, 36.**
Baur (L.), 107, 192, 196, 201.
Bède (Vén.), **42,** 48, **52,** 69, **70, 83,** 114.
Beddie (J.-S.), **37.**
Beleth (Jean), 35.
Belmont (S.), **311.**
Bergeron (M.), **64.**
Bern (J. Fr.), 199.
Bernard (saint), 30, **34, 35,** 37, 39, 40, 41, 44, 45, **48,** 49, 51, 53, 65, 85, 94, 96, 184, 194, 241, 330.
Bernard de Chartres, 15-17, 22, 27, 28, 32, 33, 38, 42.
Bernard de Waging, 185, 186.
Bernhardi, 40.
Bernardi (Edw.), 232.
Berthaud (A.), **32.**
Bett (H.), 169.
Bicchieri (Pierre), 233.
Birch (T. B), **129, 130,** 131, **135,** 137, 138, 139, 140.

Birkenmajer (A.), **112.**
Bliemetzrieder (Fr.), **52,** 82.
Blotius (H.), 211.
Boèce, 23, 24, 25, 26, **35,** 36, 37, 41, 42, **48,** 51, **52, 53,** 54, **56,** 59, 65, 77, 78, **80, 83, 84, 91,** 92, 93, 94, 95, 96, **306,** 345, 350, 368.
Bonaventure (saint), **12, 14, 18, 19, 20,** 186, 207, 208, 296, **308,** 309, **311, 313, 315.**
Borgnet, 256, 258.
Boulay (Du), **33, 34, 35,** 205, 206. 207.
Bouyges (M.), 111, 112, **318.**
Braun (R.), **269.**
Bréal (Dom), 221.
Brunet (A.), **88, 92.**

Cano (Melchior), 8.
Cappuyns (Dom), 169, 171, **210,** 212, 236, 244.
Champier (Symph.), **200,**
Charles d'Anjou (roi), 240.
Charles le Chauve, 165, 167, 169. 171, 234, 235, 242, 247, 248, 260.
Chenu (M.-D.), **83.**
Chossat (P.), **47,** 48.
Clarembauld d'Arras, 41, 48, 52, 53, 56, 65, 69, 70, 73, 80, 84, 91, **94.**
Clerval (A.), **33, 35.**
Collectanus, 106.
Conrad de Geissenfeld, 183, 185.
Conrad (de Tegernsee), 184.
Cottiaux (J.), **46,** 47, **78,** 96, **98.**
Cusanus, voir **Nicolas de Cues.**
Cyprien (saint), 132.
Czernik, 207, 234.

Damascène (Jean), voir **Jean Damascène.**
Daniels (A.), 266, 267, **297, 303, 304, 306, 308, 312,** 320, 321, 327.
Delisle (L.), **118, 120,** 205, **206.**
Démophile, 180.
Dempf (A.), **32, 69.**
Denifle (O. P.), **35, 37, 47,** 93, **206.**
Denis (M.), 168, 199, 230, 238, 239.
Denys (Pseudo), 23, 26, **80,** 163-264, 330, 340, 345.
Denys le Chartreux, 181, 185, 213, 214, 215, 221, 223, 237, 248, 249, 252, 257.
Descartes (R.), 265, 266, 268, 269, 322.
Deutsch (S. M.), 40, 47.
Digby (Ken.), **208.**
Donat, 5.
Druwé, 97.
Duhem (P.), 104.
Duns Scot, 89, 91, 135, 147, 159, **273,** 274, 277, 279, 286, 321.
Dupin, 207.
Duplessis d'Argentré, 89.

Eberhard II (archev. de Salzburg), 244.
Ersch, 63.
Esposito (M.), 169.
Etienne de Alinerra, 35, 42, 43.
Eugène III, 30, 38, 40, **41,** 52.
Eutychès, 88.
Fabricius, 174, 207, 231.
Féret (P.), **206, 207, 208.**
Fidelis a Fanna, 208.
Fishacre (Richard), 7, 326, 327, 336, 351, **370, 372, 376.**
Fischer (G.), 234.
Floss (J.), 211, 212, 244.
Fontana (M.), **93.**
Forest (A.), 89, **90,**
Fournier (P.), **35,** 36, **41,** 43.
Franceschini (E.), 199, 200.

Gaunilon, 265, 318.
Gauthier (L.), 104, 105, 125, **126-127.**
Gauthier de Bruges, 303, **304, 306, 308, 309,** 311, **312.**
Gauthier de Mortagne, 47, **52, 83,** 84.
Gauthier de Saint-Victor, 37.
Gebhardt (O. de), 200, 220.
Gennadius, 384.
Gény (S. J.), **318.**
Gérard d'Abbeville, 119.
Gehroh de Reichersberg, 30, 35, 36, 94,
Geoffroy d'Auxerre, 37, 95.
Geoffroy de Clairvaux, 30, **31,** 36, 38, **39,** 40, 41, 42, **47,** 49, 50, **51,** 94, 95.
Geoffroy de Mortagne, 36.
Gerson (J.), 89, 180, 181, 252.
Geyer (B.), **35, 38, 42, 48, 94.**
Ghellinck (J. de), **29, 32, 33, 34, 35, 36, 37,** 45, **48,** 88, **94, 99.**
Gilbert de la Porrée, 29, 31, 32, 33-102.
Gilbert l'Universel, 46, 47, 49, 50.

Gilles d'Assise, 177, 178.
Gilles de Rome, 107, **303, 304, 306, 307, 308, 312.**
Gilson (Et.), 88, 101, 105, 108, 110, **115, 268, 269, 271, 273, 275, 277, 303, 311, 316,** 321.
Giraldus de Salis, **33.**
Godefroy de Fontaines, 118, 119.
Godefroy de Poitiers, 12.
Goethals (Henri), voir **Henri de Gand.**
Gottlieb (Th.), **175,** 191, 240, 241, 251, 252, 255, 256, 257, 258.
Grabmann (M.), **32,** 34, **35, 36,** 39, **80,** 95, 96, 178, 186, 187, 198, 199, 200, 202, 215, 237.
Grégoire (saint), 132.
Grimoard, **33.**
Grosseteste (Robert), 115, 176, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 188, 192, 193, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 238, 250, 263, 264.
Grosseteste (Pseudo.), 107.
Gruber, **63.**
Guala Bicchieri, 177, 233.
Guérard (B.), **33.**
Guillaume (G.), **14.**
Guillaume d'Auvergne, **7,** 106.
Guillaume d'Auxerre, 13.
Guillaume de la Mare, 303.
Guillaume de Saint-Thierry, 37, **52, 73.**
Guillaume de Ware, **303, 304, 307,** 308.
Gundissalinus (D.), 105, 124.
Guttius (Helfricus), 210.

Hageman (G.), **269.**
Haid (K.), **34.**
Hamelin (O.), 266.
Harnack (A.), **200,** 220.
Hartwig (O.), 170.
Hélinand de Froidmont, **30, 35,** 42, **43.**
Henri d'Audeli, 5.
Hermès Trismégiste, 330.
Hermolaus Barbarus, **93.**
Heysse (A.), 92.
Hilaire (écolâtre de Poitiers), 33.
Hilduin, 164, 167, 171, 175, 200, 247, 254.
Hincmar, 171.
Hocedez, **308.**
Hofmeister (O.), 33, **34.**
Haskins (C. H.), **32, 33, 34, 35, 95,** 96.
Hauréau (B.), **32, 89,** 90, 93, 95, **157.**
Hayd (H.), 64, 85.
Hefele, **40.**
Heidegger (M.), **88.**
Henri de Gand, 208-209, 265-323.
Hibernicus (Thomas), voir **Thomas d'Irlande.**
Hübl (A.), **260.**
Hugues de la Rochefoucauld, 35.
Hugues de Mortagne, **47.** 48.
Hugues de Palma, 191, 252.
Hugues de Rouen, 45, 83, 84.
Hugues de Saint-Victor, **35, 52,** 170, 213, 229, 232, 234, 240, 241, 242, 244, 247, 251, 257, 259.
Hugues de Saint-Victor (Pseudo.), 180, 182, 183, 184, 188, 192, 197, 263.
Huss (Jean), **175.**

Ignace d'Antioche (saint), **200,** 220, 231.
Innocent II, **46.**

Jungmann (B.), **29.**
Jacobus, 234.
Jacquin (A.-M.), 96, **99.**
Jansen (B.), 303.
Jansen (W.), **41, 56,** 65, 70, **73,** 91.
Jean, 171.
Jean XXII, **158.**
Jean Beleth, voir **Beleth.**
Jean Climaque, 179.
Jean Damascène (saint), **131,** 345.
Jean de Cornouailles, 36.
Jean de Galles, 206.
Jean de Garlande, 5.
Jean de Salisbury, **11,** 13, 15, 16, **19, 30,** 32, 33, 34, **37, 38,** 40, 41, 42, **73,** 74, **78,** 95, 96, 231.
Jean de Séville, 105.
Jean de Weilhaim, 183, 184, 185, 188, 190, 191, 192, 193, 194, 195.
Jean Peckham, voir **Peckham.**
Jean Scot Erigène, 164, 165, 166, 167, 180, 192, 198, **210,** 211, 212, 221, 227, 234, 235, 236, 237, 238, 242, 244, 247, 248, 249, 250, 253, 255, 256, 258, 260, 261, 263.
Jérome (Saint), 240.

Joachim de Flore, 36.
Johannes Saracenus, voir **Sarrazin.**
Jordan Fantasme, 35.
Justinien, 245.

Kant (I.), 266, 303.
Kilwardby (R.), 107, 324, 325, 326, **329, 333, 334,** 336.
Kleinhans (A.), **206, 207.**
Koch (J.), 107.
Koyré (Al.), 309, 318.
Kropff, 198.

Lachelier (J.), 266.
Lacombe (Mgr), **93.**
Laehr (G.), 247.
Lambek, 174.
Landgraf (A.), **12**, 32, **33, 35, 37, 93,** 95.
Lanfranc, 96.
Lefèvre d'Etaples, 200.
Leclercq (Dom), **39, 40.**
Leibnitz (G. W.), 265.
Lépinois, 33.
Lichtenstein (P.), 122.
Lindner (P.), 234.
Lipenius, 93.
Lipsius (R.-A.), 32, **63**, 174.
Longpré (E.), **308.**
Louis le Débonnaire, 242.

Malebranche (N.), 316.
Malevez (L.), **73.**
Mandonnet (P.), **106.**
Manitius, 32, 35, 169, 170, **210.**
Maréchal (J.), 322.
Marianus (Florentinus), **206.**
Maritain (J.), **268.**
Marquard (de Munich), 184, 187, 193.
Martène (Dom), **36.**
Martin, 174.
Martin (R.), voir **Raymond Martin.**
Marx (J.), 192, 195, 197.
Matthieu d'Aquasparta, 308, 309.
Maxime le Confesseur, 168, 169, 171, 173, 195, 203, 236.
Maximilien (empereur), 210.
Merlet, 33.
Michalski (C.), 141, 142, 147, **157.**
Michel de Marbaix, 24.
Middleton (Richard de), voir **Richard de Mediavilla.**
Molinier (A.).
Mombritius, 174.

Muckle (J.-T.), **118**, 123-124.
Munk (S.), 104, **105**, 112.

Narducci (H.), 122.
Newman (Card.), **98.**
Nicolas I^er^, 171.
Nicolas (card., évêque de Brixen), 183.
Nicolas d'Amiens, 35.
Nicolas de Cues, 179, 190, 193, 196.
Nicolas de Lyra, 93.
Nominales, 9-17.

Ockham (Guillaume), 129-162.
Ockham (Nicolas), **303, 304, 307.**
Odon III (de Taverny), 212, 218, 230, 237, 248, 249, 261, 264.
Oldoino, 93.
Olivi (P.-J.), **303.**
Omont (H.), 37.
Otloh, 200.
Othon, 171.
Othon de Freising, 30, 34, 35, 36, 38, **39**, 40, 41, 42, **67**, 94, 242.
Othon de Saint-Blaise, 29.
Oudin (Casimir), 93, 231.

Paetow (L.), 6.
Paré (G.), **88, 92.**
Pascal (B.), 266.
Paul (saint), 37, **53**, 132, 174, 179.
Peckham (Jean), **309.**
Pelster (Fr.), **32**, 93, **112**, 326.
Pelzer (Mgr.), **112, 147, 153, 155, 165.**
Petau (S.-J.), 89.
Pez (B.), **47, 52, 83, 84**, 199, 230, 231.
Philippe de Harcourt, 37.
Philippe le Chancelier, 13.
Pierre (personnage non identifié), 35.
Pierre Damien (saint), **6.**
Pierre de Blois, 6, 241.
Pierre de Capoue, 13.
Pierre de Reserheim, 239.
Pierre d'Espagne, 5.
Pierre de Poitiers, 19.
Pierre de Tarentaise, 267, **304, 322.**
Pierre Hélie, 7, **20**, 23.
Pierre Lombard, 11, 16, **17**, 18, 19, 31, 36, **48**, 50, 51, **52, 94**, 133, 326, **330, 383**, 386, 391.
Pitra (Dom), 174.

Platon, 272, 273.
Poole (R.-L.), **30**, **32**, **33**, 38, **39**, **93**, 95, 96.
Possevinus, 231.
Prantl (C.), **35**, **69**.
Prévostin, 13.
Priscien, 5, 7, 23, 24, 25, 26, 27. 404.
Pudler (D.), 210.

Quétif-Echard, **205**, **206**.

Radewin, **34**.
Raoul Ardent, 35.
Raoul de Laon, 33, 46.
Radulphus Ardens, voir **Raoul Ardent**.
Rand (E.-K.), 169.
Raymond Martin, 109, 110, 119.
Régnon (Th. de), **33**, 64.
Richard de Saint-Victor, 214.
Rhabanus Maurus, 354.
Richard de Mediavilla, 135, 266, 303, 304.
Richard Fishacre, voir **Fishacre**.
Ritter (G.), **33**, 104.
Robert (G.), **46**, 49.
Robert de Bosco, 45.
Robert de Melun, **38**.
Robert du Mont, **33**.
Robert Kilwardby, voir **Kilwardby**.
Robert Pulleyn, 46, **52**.
Roger Bacon, voir **Bacon**.
Rohmer (J.), **311**.
Roland Bandinelli, **52**.
Rose (V.), 170.
Rossiano, 204.
Rovdger, voir **Rudger I.**
Rubeis (M. de), 199.
Rudiger, voir **Rudger I.**
Rudger I, 233. 234, 245.
Roland de Crémone, 13.
Rougier (L.), 104.

Saliba (Dj.),
Saint-Ruf (chan. A. de), 35, **52**.
Salomon, 115.
San (L. de), 29, **90**.
Sarrazin (J.), 165, 167, 170, 176, 180, 181, 182, 198, 199, 200, **203**, **207**, 212, 213, 215, 218, 219, 220, 221, 223, 224, 227, 228, 230, 237, 248, 249, 256, 257, 258, 261, 264.
Sbaralea, 139, 141, **206**.
Schlittpacher (Jean), 182, 195, 263. Cf. **Jean de Weilhaim**.
Schmaus (M.), **37**, 327.
Schmidlin (J.), **69**, 94.
Schröder, 234.
Schwane (J.), 29.
Senèque (Pseudo.), 251.
Sertillanges (A.-D.), **268**, 312, 318.
Simon de Tournai, 37.
Smaragdus, **5**.
Spinoza (B. de), 265, 318.
Strabo, voir **Walafridus Strabo**.
Stegmüller (Fr.), **324**.
Stöckl (A.), **33**, 64.
Stoltz (Dom A.), 101.
Suarez (Fr.), **29**.

Thomas Aquinas (S.), **5**, **10**, **11**, 14, **18**, **19**, **20**, 21, **25**, 26, 74, **75**, 91, 102, 107, 118, 209, 259, 266, 267, 268, 270, 279, 283, 284, 287, **300**, 301, 303, **304**, 305, 311, 312, 313, 318, **366**, **394**.
Thomas Becket (saint), 38.
Thomas Gallus, 164, 168, 176, 177, 178, 180, 181, 182, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 193, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 203, 204, 214, 215, 217, 220, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 231, 232, 233, 249, 250, 251, 252, 264.
Thomas d'Irlandé (socius de Sorbona), 205, 206, 207, 208, 209.
Thomas d'Irlande (O. F. M.), **206**.
Thomson (S.-H.), 203.
Thurot (Ch.), **5**, **7**, **14**, **20**, **24**.
Tanner (D.), 210.
Taylor (H.-O.), 92.
Théobald de Cantorbéry, **38**.
Théry (G.), **121**, 167, 171, 173, 200, 215, 229, 247.
Thierry de Chartres, **56**, 65, 73.
Traube (L.), 168, 169, 170, 171, 172, **200**, 234, 235, 236, 244.
Tremblay (P.), **88**.
Trivet (Nicolas), 92, 202.

Ughellius, 231.
Ulger (d'Angers), 23, 28, 46, 47, **48**, 49.
Usener (H.), **36**, 95, 96.

Vacandard (E.), 32, 40.
Valentinelli, 122.
Vansteenberghe (E.), 179, 180, 181, 182, 183, 184, 186, 188, 190, 192, 195, 198.
Van Steenberghen (F.), 119.
Vasquez, 29, 89.
Vaux (R. de), 106, 115.
Vercellensis, voir Thomas Gallus.
Vergnes (J.), 300.
Vernet (F.), 29, 32, 33, 69.
Vincent d'Aggsbach, 180, 181, 182, 184, 185, 186, 187, 188, 190, 191, 193, 194, 198.

Wadding (L.), 139, 205, 206, 207.
Walafridus Strabo, 354, 375.
Weisweiler, 48.
Wulf (M. de), 32, 69, 76, 88, 92, 178, 269.

Yves de Chartres, 35

TABLE DES MATIÈRES

GRAMMAIRE ET THÉOLOGIE AUX XII^e ET XIII^e SIÈCLES, par M.-D. CHENU, O. P. 5

I. Les temps dans le verbe 9

II. Les noms humains de Dieu 22

LE CONCILE DE REIMS ET L'ERREUR THÉOLOGIQUE DE GILBERT DE LA PORRÉE, par A. HAYEN, S. J. 29

CHAPITRE PREMIER. Gilbert de la Porrée et le concile de Reims . . 32

CHAPITRE II. Les décisions doctrinales de Reims et la théologie trinitaire de Gilbert de la Porrée 44

§ 1. *Deus* et *divinitas* chez les théologiens avant le concile de Reims 45

§ 2. *Deus* et *divinitas* chez les théologiens après 1148 . . . 49

§ 3. *Deus* et *divinitas* dans les commentaires de Gilbert sur Boëce 53

1. — La simplicité divine et la distinction entre *Deus* et *divinitas* 56

2. — Les personnes divines et leurs propriétés 60

CHAPITRE III. La théorie porrétaine de la connaissance et la distinction entre *Deus* et *divinitas* 65

§ 1. La théorie générale de la connaissance humaine 66

1. — Réalisme de l'entendement 66

2. — La théorie des Universaux 69

3. — Psychologie de la connaissance 72

4. — Conclusion 74

§ 2. La connaissance humaine de Dieu 75

1. — La *perceptio fidei* selon Gilbert de la Porrée 77

2. — *Assensio fidei ex ratione* 79

a) La théologie comme *intellectualis inspectio formae divinae* :

Sa méthode 80

Sa compétence 82

b) La théologie comme *demonstratio naturalium rationibus* :

Sa méthode 82

Sa compétence 84

CONCLUSION. — La distinction porrétaire entre *Deus* et *divinitas* . . 85

La rationalisme de Gilbert de la Porrée 86

L'épistémologie porrétaine 87

APPENDICE I. — Note sur les œuvres de Gilbert de la Porrée 92

APPENDICE II. — La méthode théologique selon saint Anselme . . . 96

ALGAZEL ET LES LATINS, par D. SALMAN, O. P. 103
I. La portée du « Maqâcid » 105
II. Le Prologue latin 110
III. Le texte latin 120
IV. Le prologue latin du « Maqâcid » 124

SUR TROIS MANUSCRITS OCCAMISTES, par L. BAUDRY 129

CATALOGUE DES MANUSCRITS DIONYSIENS DES BIBLIOTHÈQUES D'AUTRICHE, par G. THÉRY, O. P. 163
AVANT-PROPOS 165
INTRODUCTION 165
I. Le vieux fonds dionysien :
1. La version de Scot Erigène 165
2. Les gloses d'Anastase 167
3. Les scholies de Maxime 168
4. La pièce « Nobilibus quondam » 168
5. Lettre apocryphe du Pseudo-Denys 176
6. La traduction de Sarrazin 176
7. La lettre à Apollophane 176
II. Les nouvelles élaborations dionysiennes :
1. Les œuvres de Thomas Gallus :
A. L' « Explanatio » 177
B. L' « Extractio » 189
2. Commentaire sur la *Théologie mystique* attribué à H. de Saint-Victor :
A. Provenance en Autriche et à Aggsbach 192
B. Opinions autrichiennes sur l'authenticité 194
C. Origine de ce Commentaire 195
3. Traduction et commentaire de la *Théologie mystique* par R. Grosseteste 195
4. Remarques générales sur les collections contenant les Commentaires de M. Gallus, Pseudo-Hugues et R. Grosseteste 196
5. Les gloses combinées de R. Grosseteste et T. Gallus :
1. Les manuscrits 197
2. Le prologue de ce commentaire 198
3. Structure interne des manuscrits à double commentaire 203
6. Le « De Triplici Hierarchia » de Thomas d'Irlande :
1. Notes bibliographiques 205
2. Le « De Triplici hierarchia » 207

MANUSCRITS DIONYSIENS DES BIBLIOTHÈQUES D'AUTRICHE :
Bibliothèque nationale de Vienne 210

Bibliothèque du couvent des Dominicains de Vienne . . . 255
Bibliothèque du Schottenkloster 260

Henri de Gand et l'argument ontologique, par J. Paulus 265
1. L'origine des idées selon Henri de Gand 267
2. La méthode en théodicée 277
3. L'idée de Dieu 281
4. L' « An sit Deus » devant l'intelligence humaine 297
5. La preuve métaphysique de l'existence de Dieu 311

Conclusion 320

Der Traktat des Robert Kilwardby, O P. « De imagine et Vestigio Trinitatis », par Fried. Stegmüller 324
Ricardus Fishacre « De vestigio Trinitatis » 327
Ricardus Fishacre « De imagine Trinitatis » 331
R. Kilwardby « De vestigio et imagine Trinitatis » 336
I. De vestigio divinae unitatis et trinitatis in creatura
1. De existentia et cognoscibilitate vestigii 337
2. De primo ternario vestigii 340
3. De altero ternario vestigii 349
4. De tertio ternario vestigii 356
II. De imagine summae Trinitatis in anima rationali 362
1. De primo ternario imaginis. 363
2. De altero ternario imaginis 391

Index général des noms de personne 409

Table des matières 415

Imp. G. Thone, Liège (Belgique)

LIBRAIRIE J. VRIN, 6, place de la Sorbonne, PARIS (V^e^)

Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age

ANNÉE 1933

J. T. Muckle. *Isaac Israëli's definition of truth.* — P. Mandonnet. *Guillaume de Moerbeke, traducteur des « Economiques ».* — P. Mandonnet. *Albert le Grand et les « Economiques » d'Aristote.* — Et. Gilson. *Roger Marston : un cas d'Augustinisme avicennisant.* — M. Patronnier de Gandillac. *Usage et valeur des arguments probables chez Pierre d'Ailly.* — A. Combes. *Un témoin du socratisme chrétien au XV^e^ siècle : Robert Ciboule.* Textes inédits. — P. W. Hoogterp. *Warnerii Basiliensis Paraclitus et Synodus.*

Un vol. grand in-8° br. de 446 pages . . . . . 45 fr.

ANNÉE 1934

E. Gilson, *Sens et nature de l'argument de saint Anselme.* — Ch. Dickson, *Vie du cardinal R. de Courson.* — J. Paulus, *Le caractère métaphysique des preuves thomistes de l'existence de Dieu.* — L. Baudry, *W. d'Ockham et W. Burleigh.* — St. Swiezawski, *Intentions premières et intentions secondes chez Duns Scot.* — L. Amoros, *Textes franciscains inédits sur la théologie comme science pratique.* — D. Sharp, *Simon de Faversham in III De Anima* (texte inédit).

Un vol. in-8° de 378 pages . . . . . 40 fr.

Publications de l'Institut d'Etudes Médiévales d'Ottawa

Etudes d'Histoire littéraire et doctrinale du XIII^e^ siècle. (Première série.)

M. D. Chenu. *Maîtres et bacheliers de l'Université de Paris vers 1240. Description du manuscrit Paris, Bibl. Nat. lat. 15652.* — Th. Charland. *Les auteurs d'*Artes prœdicandi *au XIII^e^ siècle, d'après les manuscrits.* — L. Lachance. *Saint Thomas dans l'histoire de la logique.* — G. Ed. Demers. *Les divers sens du mot « ratio » au moyen âge. Autour d'un texte de Maître Ferrier de Catalogne (1275).* — J. M. Parent. *La notion de dogme au XIII^e^ siècle.* — G. Albert, J.-M. Parent, A. Guillemette. *La légende des trois mariages de sainte Anne. Un texte nouveau.* — G. et J. de Jocas. *Le Livre d'heures de la famille de Jocas.*

Un vol. in-8° de 210 pages . . . . . 25 fr.

Deuxième série. — E. Longpré, O. P. *Gauthier de Bruges, O. M.* — R. M. Martineau, O. P. *La « Summa de divinis officiis » de Guillaume d'Auxerre.* — J. Péghaire, C. S. S. P. *La Causalité du Bien selon saint Albert le Grand.* — F. Drouin, O. P. *Le libre arbitre selon saint Albert le Grand.* — M. Bergeron, O. P. *La Genèse du concept de personne dans la théologie médiévale.* — M. D. Chenu, O. P. *L'assentiment de foi dans la théologie du XIII^e^ siècle.* — L. Taché, C. S. S. P. *Chorévêques et Abbés.*

Un vol. in-8° de 200 pages . . . . . 25 fr.

G. Paré, A. Brunet, P. Tremblay. *La Renaissance du XII^e^ siècle. Les Ecoles et l'Enseignement* (Refonte complète de l'ouvrage de G. Robert, 1909).

Un vol. in-8° de 324 pages . . . . . 32 fr.

LIBRAIRIE J. VRIN, 6, place de la Sorbonne, PARIS (V°)

BIBLIOTHÈQUE THOMISTE

Directeur : PIERRE MANDONNET O. P.

Volumes parus :

I. P. MANDONNET, O. P., et J. DESTREZ. *Bibliographie thomiste.* **20** fr.
II. J.-B. KORS, O. P. *La Justice primitive et le Péché originel d'après saint Thomas* . . . . . **30** fr.
III. MÉLANGES THOMISTES, publiés par les dominicains de la Province de France à l'occasion du VI[e] centenaire de la Canonisation de saint Thomas d'Aquin . . . . . **40** fr.
IV. B. KRUITWAGEN, O.F.M. *S. Thomae de Aquino Summa Opusculorum, anno circiter 1485 typis edita* . . . . . **15** fr.
V. P. GLORIEUX. *La Littérature quodlibétique de 1260 à 1320* . **40** fr.
VI. G. THÉRY, O.P. *Autour du décret de 1210 : I. David de Dinant* **18** fr.
VII. G. THÉRY, O. P. *Autour du décret de 1210 : II. Alexandre d'Aphrodise* . . . . . **18** fr.
VIII. M.-D. ROLAND-GOSSELIN, O. P. *Le « De ente et essentia » de saint Thomas d'Aquin* . . . . . **40** fr.
IX. P. GLORIEUX. *Les premières polémiques thomistes : I. Le Correctorium Corruptorii « Quare »* . . . . . **50** fr.
X. J. PÉRINELLE, O. P. *L'attrition d'après le Concile de Trente et d'après saint Thomas d'Aquin* . . . . . **20** fr.
XI. G. LACOMBE. *Prepositini Cancellarii Parisiensis opera omnia : I. Etude critique sur la Vie et les Œuvres de Prévostin* . . . . **25** fr.
XII. Jeanne DAGUILLON. *Ulrich de Strasbourg, O. P. La « Summa de Bono ». Livre I.* . . . . . **40** fr.
XIII et XIV. Mélanges Mandonnet. *Etudes d'histoire littéraire et doctrinale du Moyen Age*, 2 vol. . . . . **150** fr.
XV. M. T. L. PENIDO. *Le rôle de l'analogie en théologie dogmatique* **50** fr.
XVI. Cath. CAPELLE. *Autour du décret de 1210 : III. Amaury de Bène* **18** fr.
XVII. M. D. ROLAND-GOSSELIN, O. P. *Essai d'une étude critique de la connaissance : I. Introduction et première partie* . . . . **20** fr.
XVIII. J. DESTREZ. *Etudes critiques sur les œuvres de saint Thomas d'Aquin, d'après la tradition manuscrite* . . . . . **35** fr.
XIX. J. RIVIÈRE. *Le dogme de la Rédemption au début du Moyen Age* . . . . . **50** fr.
XX. R. DE VAUX. *Notes et Textes sur l'Avicennisme Latin aux confins des XII[e] et XIII[e] siècles* . . . . . **20** fr.
XXI. P. GLORIEUX. *La Littérature quodlibétique, II* . . . . . **40** fr.

A paraître :

P. GLORIEUX. *Les premières polémiques thomistes : II. Le Correctorium Corruptorii (sciendum).*
H. MEYLAND. *Philippe le Chancelier.*
G. LACOMBE et Marthe DULONG. *Etienne Langton.*
Ed. BAUER et G. LACOMBE. *Prepositini opera omnia : III Questiones.*

Imp. G. Thone, Liège (Belgique)

DATE DUE

Temporarily circulated from
Pacific School of Religion

GAYLORD

PRINTED IN U.S.A.

Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge
v.10
1935-
CBPaG

v.10
1935-
36

32305

GRADUATE THEOLOGICAL UNION LIBRARY
BERKELEY, CA 94709